الموازنة

بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين في قبول الأحاديث وردها

تأليف
عدنان علي الخضر

دار النوادر

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية
٢٣

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها المؤلف إلى جامعة دمشق كلية الشريعة/ قسم علوم القرآن والحديث بإشراف أ.د. عماد الدين الرشيد وناقشها د. نصار نصار، د. عمار الحريري وحاز بها المؤلف درجة الماجستير برتبة جيد جداً وذلك في ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م

الرسالة الجامعية وثيقة تمثل شخصية مؤلفها المنهجية والفكرية، وهو المسؤول الأول عن كل ما يرد فيها من قضايا علمية، وحفاظاً من دار النوادر على ذلك لم تتدخل فيما ترى من المناسب تغييره أو التعليق عليه، حرصاً منها على عدم الإخلال بهذه الوثيقة، أو إبرازها خارج صورتها الحقيقية.

الموازنة

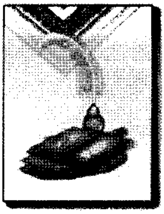
بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين في قبول الأحاديث وردها

مشروع ١٠٠ رسالة جامعية سورية

٢٣

مشروع
١٠٠ رسالة جامعية سورية

٢٣



جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَة

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

ISBN : ٩٧٨ - ٩٩٣٣ - ٤١٨ - ٤١ - ٠ : ردمك
9789933418410

يُمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبياً بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

دار النوادر

سورية - لبنان - الكويت

مُؤسَّسَة دار النَّوادِر م.ف - سُورية ❁ شَرِكَة دار النَّوادِر اللُّبنانيَّة ش.م.م - لُبنان ❁ شَرِكَة دار النَّوادِر الكُويتيَّة - ذ.م.م - الكُويت

سورية - دمشق - ص . ب : ٣٤٣٠٦ - هاتف: ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس: ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)
لبنان - بيروت - ص . ب: ١٤/٥١٨٠ - هاتف: ٦٥٢٥٢٨ - فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)
الكويت - حولي - ص . ب : ٣٢٠٤٦ - هاتف: ٢٢٦٣٠٢٢٣ - فاكس: ٢٢٦٣٠٢٢٧ (٠٠٩٦٥)

أُسِّسَتْ سَنَة: ٢٠٠٦م
نُورُ الدِّين طَالِب
المُدِير العَام والرَّئِيس التَّنفِيذِي

دُعَاءٌ

«إلهـي!

تبرَّأتُ إليكَ من حَولي وقوَّتي، والتجأتُ إلى حوَلِك وقوَّتِك، فلا تكِلني إلـى حَولي وقوتي، وارحَمْ عجَزي وضَعفي وفقْري وفاقتي؛ فقد ضاقَ صدري، وضاعَ عُمُري، وفنيَ صبري، وتاهَ فِكري، وأنت العالِمُ بسرّي وجَهري، وأنت المالِكُ لنفَعِي وضَرّي، وأنت القادِرُ على تفريجِ كرَبي وتيسيرِ عُسْري، ففَرِّج كلَّ كَربَتي، ويسر عليَّ وعلى إخواني كلَّ عَسير(1)».

آمين، آمين يا رب العالمين

---

(1) كليات رسائل النور (اللمعات)، لبديع الزمان النورسي، ص: ٥١٢.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

قال رسول الله ﷺ:

«من صنع إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه»[1].

وانطلاقاً من هذا الحديث؛ فإني أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجزي أستاذنا الدكتور عماد الدين الرشيد على كل ملاحظة قدمها لهذا البحث، وكل نصيحة أسداها إلي...

وأسأله سبحانه أن يجعل مسلكه منارة للحائرين، وشعلة تضيء درب التائهين، ويدخله في الآخرة في أعلى عليين..

آمين آمين آمين

---

(1) أخرجه أبو داود (١٧٧٢)، والنسائي (٢٥٦٧)، بسند صحيح.

الإهداء

إلى من قدَّما لي كلَّ غالٍ ورخيص

في سبيلِ أن أتعلم...

أمي وأبي

□□□

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأفضلُ الصلاةِ وأتمُّ التسليمِ على سيدِنا محمَّدٍ الهادي الأمين، وعلى آلِه وصحبِه أجمعين.

أما بعد:

فإنَّ من كَرَمِ الله تعالى على هذِه الأمَّةِ أنْ حفِظَ لها دينها من التَّبْديلِ والتحريفِ وسُوءِ التأويل، تحقيقاً لوَعدِه في كتابِه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[الحجر: ٩]، وإذا كان المقصودُ الأوَّلُ من الذِّكرِ في هذه الآيةِ هو القرآنُ الكريمُ فإنَّ السنةَ النبويةَ لا تخرُجُ عن هذا المقصود، ولا تتجاوز هذا المعنى المحدُود؛ لأنَّ السنةَ بيانٌ للقرآن، وشرحٌ لما أُجْمِلَ من آياته؛ كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٤٤].

ومن أجلِ ذلك هيَّأ الله تعالى لحفظِ السنةِ رِجالاً من سلَفِ الأمةِ وخلَفِها؛ وقفوا أنفسَهم لخدمتِها والذَّبِّ عن حياضِها، حتى تُنقل من جِيلٍ إلى جِيلٍ صافيةً نقيةً كما أرادها الله سبحانه وتعالى.

ولو أمعنَ الناظر في طُولِ التَّاريخِ الإنسانيِّ وعرْضِه ما وجَدَ أمَّةً من الأُممِ اهتمتْ بحديثِ نبيِّها كاهتمامِ أمَّةِ الإسلامِ بحديثِ النبيِّ محمَّدٍ ﷺ. ومن المظاهر الطريفةِ التي تشيرُ إلى مدى الاهتمامِ بحفظِ السنةِ، وتفاني نقاد الحديث في حمايتِها والذَّبِّ عنها، ما ورد عن إمام النقد وشيخِ الإمامِ البخاري، عليِّ بن المدينيِّ، رحمه الله تعالى، عندما سئل عن رواية الحديث عن أبيه، قال: سَلُوا

عنه غيرِي، ولما قالوا: سألنَاك! أطرَقَ، ثم رَفَعَ رأسَه، فقال: «هو الدِّينُ! إنَّه ضعيفٌ»(١). وكذلك الإمام أبو داود السجستاني صاحبُ السُّنن، عندما سُئِل عن ابنه، قال: «ابني عبدُالله كذَّابٌ»(٢).

إنَّ هذا التفاني في الدِّفاعِ عن السُّنةِ، ونفي الدخيلِ عنها يُعدُّ من أكبرِ الأدلةِ على العِشقِ العميقِ الذي استولى على قُلوبِ النقادِ للسنةِ النبويةِ، حتى إنَّ أحدَهم في سبيلِ تطبيقِ منهجِ النَّقدِ ما كان يحابي أحداً من الخَلْقِ على الإطلاقِ، ولو كان من أعز الناس بالنسبة له. . .

ويمكن القول: إنَّ هذا المنهجَ الذي أبدعَه علماءُ الإسلامِ يُعدُّ دُرَّةً في جَبينِ التَّاريخِ، ولمْعةً في حياةِ الإنسانيَّةِ؛ لأنَّه الميزانُ الذي تُضبَطُ به الأخبار، والمِسبَارُ الذي تتميَّز به الآثار، فلا يبقى لمتقوِّلٍ أن يقولَ ما شاءَ أو يقبل ما سَرّ وما سَاء.

غير أن المتتبع لمناهجِ العلماء وطرائِقِ المحدثينَ والفُقَهاء، يلحظُ ملامِحَ منهجينِ متمايزينِ في نقدِ السُّنَّة، ويمكن تسميتُهما بمنهجِ المحدثين ومنهجِ الفقهاء؛ ذلك أنَّ لكُلٍّ منهما قواعدَ وخصائصَ تختلفُ في طبيعتِها عن قواعِدِ المنهج الآخرِ وخصائِصِه. ومن هنا كان تسليطُ الضّوءِ على هذينِ المنهجين يُعدُّ أمراً ذا بال، بل جَديراً بالبحثِ والدِّراسة. وبما أن فقهاءَ الحنفيةِ هم من أكثرِ الفقهاء الذين تمايز منهجُم في خصائِصِه وقواعِـه عن منهجِ المحدثين كان موضوعُ بحثي:

«الموازنةُ بين منهجِ الحنفيةِ ومنهَجِ المحدثينَ في قَبولِ الأحاديثِ وردِّها».

*** أسباب اختيار البحث:**

وقد دفعني إلى اختيارِ هذا البحثِ عدةُ أمورٍ منها:

---

(١) كتاب المجروحين، لابن حبان: ٢/ ١٥.

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٤/ ٢٦٥.

أولاً: نصيحةٌ أهداها إليَّ أحدُ أساتذتنا الكرامِ في كلية الشريعة، عندما كنتُ أبحثُ عن موضوعٍ لرسالةِ الماجستير؛ حيث أشار عليَّ - حفظه الله - باختيارِ موضُوعٍ يتعلَّقُ بمنهجِ الحنفيةِ في نقد الحديث... ولما استشرتُه في فكرةِ (الموازنةِ بين منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدثينَ في قبولِ الأحاديث وردِّها) شجعني على الكتابة فيها، واختيار الخطة المناسبة لها، جزاه الله عنِّي كُلَّ خير.

ثانياً: رغبتي بالاطلاعِ على مناهِجِ السَّلَفِ في حُكْمِهم على الأحاديثِ المنقولَةِ قَبُولاً أو ردّاً، ومعرفةِ القواعد المختلَفِ فيها في هذا المضْمارِ بين المحدثينَ وبينَ الفُقَهاء.

ثالثاً: رغبتي بالاطلاعِ على قواعدِ الحنفيةِ في نقْدِ الحديثِ النبويِّ؛ لأنهم، كما هو معلومٌ، من أكثرِ الفقهاءِ الذين تميَّز منهجُهم عن منهجِ المحدثين.

*** مشكلة البحث، وتساؤلاته:**

يمكنُ إدراكُ مُشكِلَةِ البحثِ عِندَما نُدرِكُ أنَّ هناك بعضَ الأحاديثِ التي حَكَمَ المحدثون بقبولِها ولم يقبلْها علماءُ الحنفيةِ، كما أنَّ هناك بعضَ الأحاديثِ التي ردَّها المحدثون وقبِلَها علماءُ الحنفية، فهذا مما يثيرُ في النفسِ عِدَّةَ تساؤلاتٍ من أهمها:

هل كان الاختلافُ بين الحنفيةِ والمحدثين اختلافاً حقيقياً أم هو اختلافٌ في التسمية والاصطلاح فحسبُ؟

وإذا كان الاختلافُ حقيقياً، فما هي الأسبابُ والدوافِعُ التي أدَّت إليه؟

ثم ما هي معالمُ المنهجِ النقديِّ عند كُلٍّ من الحنفية والمحدثين في قَبُولِ الأحاديثِ وردِّها؟

وإذا توضَّحَت هذه المعالمُ فهل هي متناقِضَةٌ لا يُمكِنُ الجمعُ بينها أم إنَّ بينها تكامُلٌ وتعاضُد؟

ثمَّ هل يُمكن للمرء إذا درسَ كلا المنهجين أن يصوغَ معالِمَ منهجٍ يجمعُ بين قواعِدِ المنهجين؟

هذه التساؤلات وغيرُها يمكنُ لهذا البحثِ أن يُقدِّمَ مشروعَ أجوبةٍ عنها، تُؤخذُ من نتائجِ تفصيلاتِه، أو تُستفادُ من تحليلِ موازنَاتِه، بإذن الله تعالى.

*** أهمية البحث:**

تكمن أهميةُ الموازنة بين المحدثين والحنفية في مسألةِ قبولِ الأخبارِ وردِّها في عددٍ من النواحي:

أولاً: إنَّ منهجَ قبولِ الأخبارِ وردِّها ـ سواء عند الحنفيةِ أو عند المحدثين ـ يُعدُّ مِعياراً وميزاناً تتميَّزُ به الأخبارُ الصحيحة من غيرِها. وإذا أدركَ الإنسانُ جوانِـبَ هذا المنهجِ وقواعِـدَه، انضبطت منافِذُ معرفةِ الأخبارِ عنده، فلا يَقبَلُ ما لا يُقبل، ولا يَرُدُّ ما لا يُرَدُّ.

ثانياً: إنَّ الموازنةَ بين منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدثين تنبِّه الفِكر إلى الجوانب المشكِلَة، أو الفروقِ الدقيقةِ التي تفصِلُ بين المنهجينِ من حيث أهدافُ كلٍّ منهما والآثارُ المترتِّبةُ عليهِما.

ثالثاً: يتمكنُ المرءُ إذا عرفَ الفروقَ الدقيقةَ بين كُلٍّ من منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدثين، من الوقوفِ على مداركِ الأئمةِ السابقينَ وملاحِظِهم في التعامُلِ مع نصوصِ السنةِ ومتونِ الآثار؛ فلا يتسرعُ في تخطِئتِهم، أو الحُكمِ عليهم بردِّ السُّنَّةِ والإعراضِ عنها.

رابعاً: لا يزالُ الكثيرُ من قواعِدِ النَّقدِ عند الحنفيةِ منثوراً في طيَّاتِ كُتُبِـهم الحديثيةِ والفقهيةِ وغيرِها، مما يُحتِّمُ على الباحثينَ بذْلَ الجهدِ واستفراغَ الوُسْعِ في سبيلِ استخراجِها وإعادةِ صياغتِها، ليُصارَ في النِّهايةِ إلى معرفةِ مدى موافقتِها أو مخالفتِها لمنهجِ المحدثين في النَّقد.

*** أهداف البحث:**

يهدف البحث إلى تحقيقِ عِدَّةِ أهدافٍ هي:

أولاً: تحريرُ قواعِدِ المنهجِ الذي سارَ عليه نقادُ الحديثِ في معرفةِ مقبولِ الأخبارِ ومردودِها، وموازنتُها بقواعد المنهجِ الذي سلَكَه علماءُ الحنفيَّةِ في هذا المجال؛ لمعرفةِ جوانبِ الاختلافِ بين المنهجين والأسبابِ التي أدَّتْ إليه.

ثانياً: تحريرُ محلِّ النِّزاعِ في كثيرٍ من المسائِلِ المختلَفِ فيها بين منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدثين.

ثالثاً: دراسةُ قواعِدِ إثباتِ الخبرِ عند فقهاءِ الحنفيةِ، سواءٌ ما تعلَّق منها في سنَدِ الحديثِ أو في متنِه؛ لتكون دراسةُ هذه القواعِدِ مُقدِّمةً لفهمِ النظرِ الفقهيِّ الذي انطلقُوا منه.

*** مجال البحث وحدوده:**

يمكن تحديد مجال البحث وحدودِه بثلاثِ نُقاطٍ:

الأولى: يقتصرُ البحثُ على الموازنةِ بين فريقي الحنفيةِ والمحدثينَ في جانبٍ واحدٍ هو قَبولُ الأحاديثِ وردُّها، ولذا، لن يتعرَّض البحثُ إلى منهجِ هذينِ الفريقينِ في فهمِ النصوصِ وكيفيةِ الاستنباطِ منها أو نحوِ ذلك، وإنما يقتصر على بيانِ القواعِدِ والمبادئِ التي يقومُ عليها منهجُ كُلٍّ منهما في قَبُولِ الأحاديثِ وردِّها.

الثانية: إن مجال البحث هو مجالُ تأصيلٍ نظريٍّ لقواعِدِ الحنفيةِ وقواعد المحدِّثين في إثبات الخبر، مع ذِكْرِ بعضِ التطبيقاتِ الحديثيَّةِ التي تنتجُ عن هذا التأصيلِ النظريّ.

الثالثة: يقتصر البحث على بيانِ القواعِدِ التي سارَ عليها منهجُ الحنفيةِ ومنهجُ المحدِّثين في إثباتِ الخبرِ، دونَ التعرُّضِ إلى الترجيحِ بينهما، لأن هدفَ

البحث هو بيانُ اختلافِ ملحظِ الفقهاءِ عن ملحظِ المحدثين.

*** الجديد الذي يقدمه البحث:**

يرى الباحثُ أن هذه الدراسةَ تُقَدِّمُ بعضَ الجوانبِ التي يراها جديدةً على صعيدِ الدراسات العلمية، وهي:

أولاً: دراسةُ جوانبِ الاتفاقِ والاختلافِ بين قواعِدِ المحدِّثين وقواعدِ الحنفيةِ في إثبات الخبر.

ثانياً: يقدِّمُ البحثُ دراسةً تاريخيَّةً جديدةً لنشأة كلٍّ من مدرسةِ أهلِ الحديثِ ومدرسةِ أهلِ الرأي، ومتابعةُ تطورِ كُلٍّ منهما حتى اكتملَ بنيانُهما، واقترب منهاجُهما.

ثالثاً: تحريرُ كثيرٍ من المسائِلِ المختلَف فيها بين الحنفيةِ والمحدثين، وإرجاعُ الاختلافِ فيها إلى اختلافِ نظرِ كُلٍّ منهما إلى السُّنة؛ أي: بسببِ اختلافِ نظرةِ المحدِّثِ عن نظرةِ الفقيه.

رابعاً: تحريرُ قواعِدِ الحنفيةِ التي اعتمدُوها في نقْدِ الأخبارِ تحريراً جديداً يعتمِدُ على دراسةِ كُلِّ قاعدةٍ من قواعِدِهم من خلالِ تأصيلِها النظريِّ وواقعها التطبيقي في كتب الحنفية أنفسهم.

خامساً: تقديمُ طائفةٍ من قواعِدِ نقْدِ الحديثِ بترتيبٍ جديدٍ، وتنظيمٍ غيرِ مسبوقٍ؛ كإرجاعِ طُرُقِ التَّحمُّلِ إلى ثلاثِ طُرُق رئيسة بدلاً من ثمانِ طُرُقٍ مع بيانِ وجهةِ النظر التي انطلقتُ منها في هذا التقسيم؛ وكتقسيم العِلَّةِ التي أعلَّ بها المحدِّثون والحنفيةُ إلى قسمين: **أولهما:** ما يعود في أصله إلى الخطأ والوَهَم، **وثانيهما:** ما لا يعودُ في أصلِه إلى الخطإ والوَهَم؛ وكتقسيمِ إعلالِ الحديثِ

بسبب المخالفةِ إلى: إعلالٍ بسببِ المخالفةِ مع اتحادِ المخرجِ، وإعلالٍ بسبب المخالفةِ مع اختلافِ المخرجِ.

سادساً: دراسةُ مفهومِ العِلَّة عند الحنفيةِ، والأحوالِ التي أعلُّوا الحديثَ بها دراسةً جديدةً، وتقديمُ نموذجٍ عن إعلالِ الحنفيةِ لسندِ الحديث؛ حيث إنَّ الشائعَ المشهورَ في كتُبِ أصولِ الحنفيةِ وكتُبِ غيرِهم هو الحديثُ عن إعلالِ الحنفية لمتنِ الحديثِ فقط.

* **صعوبات البحث:**

من الصعوباتِ التي اعترضتْ طريقَ البحث:

أولاً: إنَّ تقسيمَ الحنفيةِ لقواعِدِ النقدِ يختلفُ عن تقسيمِ المحدثين، كما أنَّ مصطلحاتِ الحنفيةِ تختلفُ عن مصطلحاتِ المحدثين؛ فهناك الكثيرُ من المفاهيمِ المتفقةِ في المضمونِ المختلفة في الاصطلاحِ، كما أنَّ هناك الكثيرَ من المفاهيمِ المتفقةِ في الاصطلاحِ المختلفةِ في المضمون، وهذا يأخذ من الباحثِ وقتاً وجهداً لفهمِ كُلِّ مصطَلَحٍ في بابه، ثم تنزيلِه على واقعِه الصحيحِ وحقيقتِه الفعليَّةِ.

ثانياً: ندرةُ الكتُبِ التي تتحدَّث عن منهجِ الحنفيةِ في مصطلَحِ الحديث دفعتْ الباحثَ، في دراسةِ كُلِّ مفهومٍ، إلى استقراءِ كتبِ الحنفيةِ من حديثٍ وأصولٍ وفقهٍ وتفسيرٍ وطبقاتٍ، مما أخذَ وقتاً غيرَ قليلٍ: في جمع أنواعِ الاستعمالاتِ التي استُخدِمت لكُلِّ مفهومٍ، ثم في مقارنتِها بما أشارت إليه كتبُ أصولِ الحنفية أو غيرِهم، ثم محاولةُ صياغتِها، في النهاية، ضِمْنَ قالَبٍ من القواعِدِ والضَّوابط.

ثالثاً: إن مجالَ الموازنةِ التي يقومُ بها البحثُ هو موازنةٌ بين فقيهٍ ومُحدِّثٍ، ومن المعلومِ أنَّ ملْحَظَ كُلٍّ منهما يختلفُ عن ملحَظِ الآخَرِ، ولذلك كانَ

لا بُدَّ من التأني وبذلِ الجـهدِ في كثيرٍ من المسائِلِ التي فيها انفكاكٌ في الجهةِ التي يتكلمُ فيها كُلُّ فريقٍ، أو فيها اختلافٌ في الغايةِ التي يهدفُ إليها كُلٌّ منهما.

*** منهج البحث:**

اقتضت طبيعةُ البحثِ أن يعتمدَ على منهجين، وأداتين منهجيتين:

أما المنهجان فهما:

أولاً: المنهج الاستقرائيُّ: ويقوم على تتبُّعِ الجزئياتِ للوصولِ إلى الكُلِّياتِ والقواعِدِ العامة، وقد اعتمدتُ هذا المنهجَ لاستقراءِ الأقوالِ التي قيلتْ في كُلِّ مسألةٍ من مسائِلِ المنهجِ من خِلال تسلسُلِها الزمنيِّ، وتدرُّجِها التاريخيِّ، للوصولِ في النهايةِ إلى الكُلِّياتِ التي تعبِّرُ عن المنهج.

ثانياً: المنهجُ المقارن: ويقومُ على المقارنةِ بين نتائِجِ البحوثِ والدِّراسات، وقد اعتمدتُ هذا المنهجَ في الموازنةِ بين منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدثينَ للوصولِ إلى جوانِبِ الاتفاقِ وأوجه الاختلافِ بين المنهجين.

وأما الأداتان المنهجيتان فهما:

أولاً: الوصف: وقد اعتمدتُ هذه الأداةَ في وصفِ كثيرٍ من القواعِدِ التي اعتمَدَها الحنفيَّةُ والمحدثون، مع بيان أوجه الاختلاف بينها.

ثانياً: التحليل: وقد اعتمدته في تحليل الأسبابِ التي أدَّت إلى اختلافِ كثيرٍ من القواعِدِ بين المنهجين.

*** منهج الكتابة:**

يمكنُ تقسيم منهجِ الكتابةِ الذي سار عليه البحثُ إلى قِسمين:

أولاً ـ منهج الكتابة في متنِ الرِّسالة:

ويتلخص هذا المنهجُ بمجموعةٍ من الإجراءاتِ والعمليات، وأهمها:

أولاً: كانت طريقتي في عرضِ منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدثين تبدأ ببيانِ المفهومِ اللغويِّ لكُلِّ مصطلـحٍ، ثم تنتقلُ بعد ذلكَ إلى عـرْضِ مفهومِ هذا المصطلَحِ في منهجِ المحدثينَ، وفي منهج الحنفية، لأصلَ في النهاية إلى جوانِبِ الاتفاقِ، ومنطلقاتِ الاختلاف.

ثانياً: فَصَّلتُ في بعضِ المسائِلِ التي تعدَّدَتْ فيها الآراءُ، واختلفت فيها الاجتهاداتُ، أو كثرتْ عليها الانتقادات؛ كمسألةِ العدالةِ وخوارِمِها، وأنواعِ الانقطاعِ ومفاهيمِها، والعلةِ وأنواعِها؛ فبذلتُ الوُسْعَ في دراسةِ نشأتِها، وتطوُّرِ المصطلَحِ فيها؛ حتى أصِلَ في النهايةِ إلى نتيجةٍ، أراها، تُعبِّر عن حقيقةِ المنهجِ وواقِعِه الفِعْلي.

ثالثاً: رتَّبْتُ الآراءَ والأقوالَ في دراسةِ منهجِ النَّقْدِ عند الفريقينِ على حسبِ تسلسُلِها الزمنيِّ، وتدرُّجِها التاريخيِّ؛ فكنتُ أبتدِئُ الحديثَ عن أوَّلِ من تكلَّمَ في المسألةِ التي أدرُسُها، ذاكِراً بجانبِ كُلِّ رأيٍ أو قولٍ تاريخَ وفاةِ قائِلِه؛ حتى يتميَّزَ المتَقدِّمُ من المتأخِّرِ، والمتبوعُ من التابع.

رابعاً: نقلتُ كثيراً من كلامِ الأئمةِ بحذافيره، واضعاً إياه ضمن قوسينِ صغيرينِ، حتى لا يتحَمَّلَ أصحابُ المنهجينِ من سُوءِ فهمي لمنهاجيهما شيئاً.

خامساً: رجعتُ في بيانِ كُلِّ منهجٍ إلى مصادِرِه الأم، ومراجِعِه الأساسيةِ، ولم أعرِّج على ما ذُكِر من الآراءِ عن منهجِ كلٍّ منهما في غيرِ مصادِرِه المعتمَدَةِ، إيماناً مني أنَّ هذا الرأيَ المذكورَ في هذه الكتُبِ لو كان صَحيحاً لما أغفلَه أهلُه وأصحابُه، ولأشاروا إليه إما تصحيحاً أو تضعيفاً.

سادساً: عزوتُ الآياتِ القرآنيةَ في متنِ الرسالةِ حتى لا أُثقِلَ الهوامِشَ بما يمكنُ اختصارُه برموزٍ في المتن.

سابعاً: ضبطتُ الكلماتِ المشكِلَةَ في البحثِ، حتى ينطِقَ بها القارئُ

على وجهِهَا الصحيحِ؛ إذ إنَّ كثيراً من الكلماتِ التي ضبطتُها يتغيَّرُ معناها بتغيُّرِ ضبطِها.

ثامناً: صنعتُ للبحثِ فهارسَ متنوِّعَةً، وهي: فِهرسُ الآياتِ، وفِهرسُ الأحاديثِ والآثارِ، وفهرسُ الأشعارِ، وفهرسُ المصطلحاتِ، وفهرسُ المصادِرِ والمراجِعِ، وفهرسُ الموضوعاتِ.

ثانياً ـ منهج العزوِ في هوامِشِ الرِّسالة:

سرت في عزو الأفكار والأحاديث على المنهج الآتي:

أولاً ـ بالنسبة للأحاديث النبوية أو الآثار، فالمنهج فيها سار في ثلاثة أمور هي: مجال العزو، وطريقة العزو، والحكم على الأحاديث:

أما مجالُ العزو: فما كان منها في الصحيحينِ أو في أحَدِهما اقتصرتُ عليه؛ خشيةَ الإطالةِ في التخريجِ دون فائدةٍ، وقد أُخرِّجه أحياناً من بعضِ المصادِرِ إضافةً لهما إذا كان هناك فائدةٌ مناسبةٌ للسِّياقِ؛ كزيادة لفظةٍ أو جملةٍ ليست فيهما أو في أحدِهما.

وإن لم يكن في أحدِ الصحيحينِ خرَّجتُه من السنَنِ الأربعةِ إن وُجِد، ولا أزيدُ عليها إلا حيث توجدُ فائدةٌ في لفظِ الحديثِ، أو في الحكمِ على سنَدِه، أو نحوِ ذلك، وإن لم يوجَدْ في الكتُبِ السِّتَةِ خرَّجتُه مما تيسر لي من مصادِرِ الحديث.

وأما طريقةُ عزو الحديث: فإنْ كان في أحدِ الكتُبِ السِّتةِ أذكرُ اسمَ الكتابِ، ثم اسمَ البابِ محاطاً بقوسينِ، ثم رقم الحديثِ؛ وإنْ كان في غيرها أذكرُ رقْمَ الجُزْءِ والصفحةِ، ورقمَ الحديثِ، وقد أقتصر على الرقَمِ أحياناً.

وأما بالنسبة للحُكم على الأحاديث والآثار: فإن حَكَم عليها إمـامٌ من الأئمةِ المتقدمينَ اكتفيتُ به. وإن لم أجـدْ من نصَّ على حُكمِه، حاولتُ أن أدرسَ سنـدَه، من خـلالِ الاطلاعِ على ما قـالَه علماءُ الجرْحِ والتعديلِ في رجالِه، وما ذكروه في سماعِ كُلِّ راوٍ من رواتِه ممن فوقَه. فـإن ظهر لي ثقة رجالِه اكتفيتُ بقولي: رجالُ إسنادِه ثقاتٌ، وإن ظهر لي وجودُ ضعفٍ في أحدِ رجاله أشرتُ إليه مع ذكر مصدرِ ذلك. ثم إني لا أذكر في الهامش تفاصيل الدِّراسةِ التي قمتُ بها، ولا الآلية التي اتَّبَعْتُها، وإنما أكتفي بذكر النتيجة أو الخلاصة.

ثانياً ـ بالنسبة للنقل من المصادرِ والمراجِعِ، وهو إما أن يكون نقلاً حرفياً أو بالمعنى:

فإن نقلتُ منها نصّاً حرفياً ووضعتُه في متنِ الرِّسالةِ بين قوسينِ صغيرينِ، ذكرتُ اسمَ المصدَرِ في الهامشِ مباشرةً دون قولي: (يُنظر)، وإن نقلتُه بالمعنى، ولم أضعه في متن الرسالة بين قوسين صغيرينِ ذكرت اسم المصدر في الهامِشِ مسبوقاً بقولي: (يُنظَر).

وقد آثرتُ عند تكرر النقل من المصدر أن أعيد اسمه واسم مؤلفه، بدلاً من قولي المصدر السابق، أو المصدر نفسه، لما في تلك الطريقة من أخذ نفس المساحة وإضاعتها لوقت القارئ والمتصفح إذ يضطر المرء إلى النظر إلى الحاشية السابقة أو إلى الصفحة الماضيةِ حتى يرى المصدر السابق أو المرجع المتقدم!

ثالثاً ـ بالنسبة للأعلام الذين مر ذكرهم في متن الرسالة:

لم ألتزم ترجمةَ جميعِ الأعلامِ الواردين في متنِ الرِّسالة؛ لأن ذلك

كالمتعذِّر أو المتعسِّر؛ إذ لا تكادُ تخلو صفحةٌ من صَفَحاتِ البحثِ عن عَلَمٍ من الأعلامِ على الأقلِّ، وإنما اكتفيتُ بإيضاحِ اسمِ العَلَمِ في المتنِ عند الحاجةِ، وقد أشيرُ إلى بعضِ جوانبِ الجرحِ والتعديلِ المتعلِّقةِ به في الحاشية.

رابعاً ـ بالنسبة إلى معاجِمِ اللغة:

كنت أذكرُ اسمَ المادةِ التي نقلتُ منها النصَّ أو المعنى، ثم أتبِعُه باسمِ المصدَرِ، ورقمِ الجُزْءِ والصفحةِ إن كان ذا أجزاء، أو أكتفي بذكرِ اسمِ الصفحة.

خامساً ـ بالنسبة لترتيب المصادِرِ في الهامِشِ:

حاولتُ، قدْر الإمكان، ترتيبَ المصادر التي نقلتُ منها على حسَبِ ترتيبها الزمني، ليُعلم السابقُ واللاَّحِقُ، وقد أخالفُ ذلك أحياناً إذا كان النصُّ المنقولُ في المتنِ أوضحَ، في معناه، في المتأخرِ أكثرَ من المتقدِّم.

سادساً ـ بالنسبة للتعريف بالكتاب:

لم ألتزمْ التعريفَ بالكتابِ وطبعتِه، والدارِ الناشِرَةِ، وسَنَةِ النَّشرِ في هامِشِ الرِّسالةِ، عندما يُذكَرُ أوَّلَ مرةٍ، وأرجأتُ ذلك إلى فهرسِ المصادِرِ والمراجع؛ إذ رأيتُ في ذكرِ هذه المعلوماتِ عن المصدَرِ عند ورودِه في أوَّلِ مرةٍ ثم إعادتِها في فهرسِ المصادرِ والمراجعِ من التطويلِ الذي لا يُفيد، ولا يقدِّمُ أيَّ جديد.

*** الدراسات السابقة:**

وأما الدراساتُ السابِقَةُ في الموضُوعِ، فلم أطَّلِع، في حدودِ بحثي وتتبُّعي، على دراسةٍ توازنُ بين منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدِّثين وتُظهر جوانِبَ الاتفاقِ والاختلافِ بين المنهجين، غيرَ أنَّ الأبحاث المقدَّمَة في منهجِ كُلٍّ واحِدٍ من

الفريقين على حِدَةٍ فهي كثيرةٌ؛ أما في منهج المحدِّثين، فمن توضيحِ الواضحاتِ أن يتحدثَ المرءُ عن الكتُبِ التي أُلِّفتْ في بيانِ منهجِ المحدثينَ؛ إذ هي من الكثرةِ والوفرةِ بحيثُ يصعبُ معها القيامُ بحصرها أو عدِّها، وأما في منهج الحنفيـة فقد اطلعـتُ بعد اختيـارِ البحـثِ على مجموعةٍ من الأبحاثِ المقدَّمَة، كرسائلَ علميَّةٍ، درستْ منهجَ الحنفيةِ وحدَه، وهي:

أولاً: المنهج الأصولي في العمل بالحديث عند الحنفية، وأثرُه في الخلافِ الفقهي، من إعداد الباحث: واصف عبد الوهاب داري البكري، بإشراف: محمود علي السرطاوي، وهي رسالة دكتوراه، مقدَّمةٌ للجامعةِ الأردنيةِ في عمَّان، في الأردن، عام: (١٤٢٠هـ)، وعدد صفحاتُها (٢٦٨).

ثانياً: مفهوم الحـديث عند أبي حنيفة، ومنهج الحـديث في المذهب الحنفي، من إعداد الباحث: إسماعيل حقي أونال، بإشراف: طلعت كوج بيغييت، وهي رسالة دكتوراه، مقدَّمَة لمعهد العلوم الاجتماعية، في جامعة أنقرة، في تركيا، عام: (١٤١١هـ)، وعدد صفحاتها: (٣٢٩).

ثالثاً: النقد الحديثي عند الأحناف، وأثره في قبول الحـديث ورده، من إعـداد الباحث: عزيز بو جليب، بإشراف: الحسين آيت سعيد، وهي رسالة ماجستير، مقدمة لجامعة محمد الخامس، في الدار البيضاء، في المغرب، عام: (١٩٩٥م).

وقد حاولتُ الـوصـول إلى هذه الرسـائـل الثلاث فلـم يتيـسر لي ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

خطة البحث

اقتضت طبيعة البحث تقسيمَه إلى مقدمةٍ، وفصلٍ تمهيديٍّ، وثلاثةِ فُصولٍ، وخاتمةٍ، على النحو الآتي ذِكرُه، وقد آثرت عرْضَ الخطةِ مفصلةً بفصولِها ومباحِثِها ومطالِبِها، حتى تكونَ واضِحَةً للناظِر، بيِّنَةً للقارئِ والملاحِظ:

* **المقدمة**، وتحدثت فيها عن سبب اختيار البحث، ومشكلته، وأهميته، وأهدافه، ومجاله، والجديد الذي يقدمه، والصعوبات التي اعترضت طريق إعداده، ومنهج البحث، ومنهج الكتابة، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

* **الفصل التمهيدي: المفاهيم التأسيسية**، وضمنته ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: مفهوم المصطلحات التي ذكرت في عنوان البحث، وهي:** (الموازنة، والحنفية، والمحدثون، والمنهج، والحديث، والقبول والرد).

- **المبحث الثاني: النظر الفقهي والنظر الحديثي، وقد قسمته إلى ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: مفهوم النظر الفقهي والنظر الحديثي.

المطلب الثاني: التكامل بين النظر الفقهي والنظر الحديثي.

المطلب الثالث: مسوغات الموازنة بين النظر الفقهي والنظر الحديثي.

- **المبحث الثالث: مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي، وقسمته إلى أربعة مطالب:**

المطلب الأول: مفهوم مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي.

المطلب الثاني: نشوء مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي.

المطلب الثالث: الرأي والحديث في مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي.

المطلب الرابع: أسباب الخلاف بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي.

*** الفصل الأول: راوي الحديث،** وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: عدالة الراوي، وقسمته إلى خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العدالة.

المطلب الثاني: درجات عدالة الراوي.

المطلب الثالث: لوازم عدالة الراوي.

المطلب الرابع: طرق معرفة عدالة الراوي.

المطلب الخامس: جهالة الراوي.

- المبحث الثاني: ضبط الراوي، وقسمته إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم ضبط الراوي.

المطلب الثاني: أقسام ضبط الراوي.

المطلب الثالث: درجات ضبط الراوي.

المطلب الرابع: طرق معرفة ضبط الراوي.

- المبحث الثالث: جرح الراوي وتعديله، وقسمته إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الجرح والتعديل.

المطلب الثاني: مراتب الرواة في الجرح والتعديل.

المطلب الثالث: العدد المطلوب في الجرح والتعديل.

المطلب الرابع: تعارض الجرح والتعديل.

*** الفصل الثاني: سند الحديث،** وقسمته إلى أربعة مباحث:

- المبحث الأول: اتصال سند الحديث، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم اتصال السند.

المطلب الثاني: مراتب اتصال السند.

- **المبحث الثاني: انقطاع سند الحديث، وقسمته إلى مطلبين:**

المطلب الأول: مفهوم الانقطاع في السند.

المطلب الثاني: أنواع الانقطاع في السند.

- **المبحث الثالث: إعلال سند الحديث، وقسمته إلى مطلبين:**

المطلب الأول: مفهوم العلة.

المطلب الثاني: صور إعلال سند الحديث.

- **المبحث الرابع: تفرد السند وتعدده، وقسمته إلى ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: أقسام الحديث من حيث تفرد السند وتعدده.

المطلب الثاني: مراتب العلم المستفاد من تفرد الأسانيد وتعددها.

المطلب الثالث: الترجيح بين الروايات بتعدد الأسانيد.

* **الفصل الثالث: متن الحديث**، وقسمته إلى أربعة مباحث:

- **المبحث الأول: أنواع متن الحديث، وقسمته إلى مطلبين:**

المطلب الأول: أنواع متن الحديث من حيث إضافته.

المطلب الثاني: أنواع متن الحديث من حيث موضوعه.

- **المبحث الثاني: رواية متن الحديث بالمعنى، وقسمته إلى مطلبين:**

المطلب الأول: مفهوم رواية متن الحديث بالمعنى وحدودها.

المطلب الثاني: حكم رواية متن الحديث بالمعنى.

- **المبحث الثالث: إعلال متن الحديث، وقسمته إلى مطلبين:**

المطلب الأول: إعلال متن الحديث بالتفرد.

المطلب الثاني: إعلال متن الحديث بالمخالفة.

- **المبحث الرابع: تقوية متن الحديث، وقسمته إلى أربعة مطالب:**

المطلب الأول: تقوية متن الحديث بالمتابعات والشواهد.

المطلب الثاني: تقوية متن الحديث بموافقة ظاهر القرآن.

المطلب الثالث: تقوية متن الحديث بجريان العمل على وفقه.

المطلب الرابع: تقوية متن الحديث باستدلال المجتهد به.

* **خاتمة:** وذكرتُ فيها نتائج البحث.

وأخيراً، لا يفوتني أن أذكرَ، في نهايةِ هذه المقدِّمة، أنَّ هذا البحثَ ما هو إلا ثمرةٌ من ثمارِ الغراسِ التي زرعَها وأشرفَ على رعايتِها أساتذتي الأجلاء في كليةِ الشريعة، وأخص منهم: أستاذنا الدكتور نور الدِّين عتر، والدكتور عماد الدِّين الرشيد، والدكتور بديع السَّيد اللحَّام، والدكتور نصَّار نصَّار، والدكتور عبد العزيز حاجي، فإن أصبت فيه الحق فبفضل الله وتوفيقه، وإن أخطأتُ فحسبي أني نويتُ الخير، وأردتُ العِلْم، ونيةُ المؤمِنِ خيرٌ من عَمَلِه.

وأسأل الله العليَّ القدير، ربَّ العرشِ العظيم أن يجعلَ هذا العَمَلَ خالصاً لوجهه الكريم، إنَّه سبحانه خيرُ مسؤول، والحمدُ لله ربِّ العَالمين.

عَدنَان عَليّ الخضر

□□□

الفصل التمهيدي

المفاهيم التأسيسية

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم المصطلحات الواردة في عنوان البحث.
- المبحث الثاني: النظر الفقهي والنظر الحديثي.
- المبحث الثالث: مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث.

الفصل التمهيدي

المفاهيم التأسيسية

المبحث الأول
مفهوم المصطلحات الواردة في عنوان البحث

من المفيد أن يقدِّم الباحثُ تعريفاً بالمصطلحاتِ التي يستعمِلُها في بحثِه، ويرتكِزُ عليها مدارُ الموضوعِ، بُغيةَ أن تكون ثوابت أو مقدماتٍ ينطلق منها إلى غيرِها، وهي: (الموازنة، والحنفية، والمحدِّثون، والمنهج، والحديث، والقبول والرد)، كما أن من المفيد أيضاً إيضاحَ العلاقة بين هذه المصطلحاتِ والألفاظِ الأخرى التي تقترِبُ منها في الاستعمال:

أولاً ـ الموازَنَة[1]:

الموازنَة لغةً: مصدَرٌ من الفعلِ الرباعيِّ (وازَنَ)، وهو من الوزنِ بمعنى التَّقديرِ والخرْصِ؛ يُقال: وَزَنَ الشيءَ: إذا قدَّره، ووَزَنَ النَّخلَ: إذا خرَصَه،

---

(١) يستخدمُ كثيرٌ من الباحثين مصطلحَ (المقارَنة) للدلالة على المعارضة والمقابلة، بدلاً من (الموازنة)، ويقولون مثلاً: «يظهر الفرق من مقارنته بغيره»، ويبدو أنَّ المقارنة لا تعني هذا، وإنما تعني المصاحبةَ والاقتران، فيُقالُ مثلاً: قارنه؛ أي: صاحبه واقترن به، ومنه المقارِن؛ أي: الصاحبُ والزوجُ والعشيرُ، ولعلَّ الصوابَ: أن يُستخدم مصطلحُ (الموازَنة) عوضاً عنه، فيُقالُ: الموازنة بين النصين أو بين المنهجين، لاسيَّما وأن مُصطلحَ (الموازنات) معروفٌ ومشهورٌ في كُتُب التراث، ينظر: تطهير اللغة من الأخطاء الشائعة، لمحجوب محمد موسى: ١/ ١٢٢.

ومِنْه حديثُ ابنِ عباسٍ، رضي الله عنهما، عندما سُئِلَ عن السَّلَفِ فقال: «نهى رسولُ الله ﷺ عن بَيعِ النّخلِ حتى يُؤكَلَ منه، وحتى يوزَنَ، قلتُ: وما يُوزَنُ؟ قال رجلٌ عندَه: حتى يُحْرَز»[1]. قال الأزهريُّ: «جَعَلَ الحرْزَ وَزْناً؛ لأنه خَرْصٌ وتقديرٌ[2]».

ويُقالُ: هذا يُوازِنُ هذا: إذا كان على زِنَتِه أو مُحاذياً له، ووازَنَ الشيءُ الشيءَ: إذا عادَلَه وقابَلَه[3].

ومن خلال ما سبق يُمكِنُ القولُ: إنّ الوزن في اللغةِ يعني التقديرَ والمُقايسَةَ والخرْصَ، وهو لا يحتاجُ إلى وجودِ طرفينِ، وأما الموازَنةُ فهي من المُفاعَلَةِ التي تقتضي وجودَ طرفين، وتعني أحدَ معنيين:

الأول: المساواة والمعَادلَة: يقال: هذا يوازن هذا إذا كان على زِنَتِهِ، أي مساوياً أو مُعادِلاً له، ومنه ما جاء في الحديث «إنه لَيَأتي الرجُلُ العظيمُ السَّمينُ يومَ القيامةِ لا يَزِنُ عندَ الله جناحَ بعُوضَةٍ، وقال اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ

---

(١) أخرجه البخاري في السلم، (باب السلم إلى من ليس عنده أصل)، رقم: (٢١٣٠)، وفي السلم في النخل، رقم: (٢١٣٢)، قال ابنُ حجر في (فتح الباري: ٤/ ٤٣٢): «قولُه: (حتى يُحرَزَ) بتقديم الراءِ على الزاي؛ أي يحفظ ويُصَانَ، وفي رواية (الكَشميهَنيِّ): بتقديم الزاي على الراء؛ أي يوزن أو يخرصُ، وفائدة ذلك معرفة كميةِ حقوقِ الفقراءِ قبلَ أن يتصرفَ فيه المالكُ، وصَوَّبَ عياضٌ الأولَ، ولكن الثاني أليقُ بذكرِ الوزنِ، ورأيتُه في روايةِ (النسفي): (حتى يُحرَّرَ) براءين، الأولى ثقيلة ولكنه رواه بالشك».

(٢) ينظر: مادة (وزن) في تهذيب اللغة، للأزهري: ١٣/ ٢٥٦.

(٣) ينظر: مادة (وزن) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٦/ ١٠٧، ولسان العرب، لابن منظور: ١٣/ ٤٤٦، ٤٤٧، وتاج العروس، للزبيدي: ٣٦/ ٢٥٠، وما بعدها.

ٱلۡقِيَٰمَةِ وَزۡنٗا﴾[الكهف: ١٠٥]»[1]؛ أي: لا يعْدِلْ ولا يُساوي. كما يقال: هذا في وزن هذا، وإن لم يكن مما يوزن، وتأويله؛ أنه قام في النفس مُساوياً لغيره.

الثاني: المقابَلَة والمحَاذَاة: وهي جعل الشيء قُبالةَ الشيءِ الآخَرِ وتجاهَه، ومنه قولهُم: هذا يُوازنُ هذا إذا كان محاذيَه. ووازنَ الشيءُ الشيءَ إذا قابَلَه. وداري توازنُ دارَك؛ أي: تُحاذيها أو تُقابِلُها.

والموازنة بهذين المعنيين إنما هي وصف لعملية الموازنةِ بين طرفين إما أن يكونا متساويينِ أو مُتقابِلَينِ، والقصد منها هو المُقايسة والتقدير؛ وفي البحوث العلمية يقومُ بها الباحثون بهدف الترجيحِ بين الأشياء المتقاربة والمتشابهةِ، أو لمعرفة أوجه التبايُنِ في الأشياء المتقابلة.

وهذه الموازنة بين الأشياء المتشابهة أو المتقابلة لا تقتصرُ على الأمورِ الماديَّةِ فحسب، بل تتعداها إلى الأمور المعنويةِ والذهنيةِ المجردةِ، ومن يتأمَّلْ في طبيعةِ العقلِ الإنسانيِّ يدركْ أن العقل يسعى دائماً إلى الربطِ والموازنةِ والتفسيرِ حيثما وُجِد تشابهٌ واضحٌ أو تناقضٌ بيِّنٌ.

وموازنةُ شيء بآخرَ، سواءٌ أكانت من خلالِ التماثُل القائمِ بينهما، أم من خلالِ التضاد الواقع بينهما، تُسهِمُ في الترجيحِ بين المتماثلاتِ، والوصولِ إلى حقيقة التضادِّ في المتقابلات. ولهذا السببِ نرى كثيراً من العلماءِ وأصحابِ الرأي يقومون بالموازنةِ بين الشعراءِ والبُلغاءِ ومناهِجِ العلماء وغيرِهم.

ويمكنُ للباحث بعدَ هذا التفصيلِ اللغويِّ أن يصوغَ تعريفاً اصطلاحياً للموازنةِ التي يقصِدها في هذا البحثِ، على النحو الآتي:

---

(١) أخرجه البخاري في التفسير، (باب أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم) رقم: (٤٤٥٢)، ومسلم في صفة القيامة والجنة والنار رقم: (٢٧٨٥).

الموازنة: ضربٌ من النَّشاطِ الذهنيِّ المجرَّدِ، الذي يقومُ به العقلُ الإنسانيُّ، بهدفِ الوصولِ إلى معرفةِ أوجُهِ التماثلِ القائمِ بين شيئينِ، أو إدراكِ جوانبِ الخلافِ الواقعِ بينهما.

وبعبارة أخرى؛ **الموازنة:** هي المقايسةُ بين شيئينِ لمعرفةِ قِيمةِ كُلٍّ منهما.

وهذه الموازنة يمكن أن تكون موازنةً عامَّةً، ويمكن أن تكونَ موازنةً خاصَّةً.

أما الموازنة العامةُ: فهي التي تتناولُ جميعَ جوانب الموضوعِ الذي يقوم الباحثُ بدراسته؛ فالذي يوازن مثلاً بين منهجِ أبي حنيفة ومنهجِ الشافعي ينبغي، إذا كانت موازنتُه عامةً، أن تتناولَ دراستُه جميعَ الجوانب التي يمكن إدخالُها في مجالِ الموازنة، كالعقيدة والحديثِ والأصولِ والسلوك وغيرها.

وأما الموازنة الخاصة: فتتناولُ جانباً واحداً من جوانب الموضوع المبحوث عنه، دون الالتفاتِ إلى الجوانب الأخرى إلا تباعاً، وهذا ما سيقوم به هذا البحث؛ إذ إنَّ الموازنةَ بين منهج الحنفيةِ ومنهج المحدثين لن تكون شاملة لجميعِ الجوانب، بل ستقتصر على محورٍ واحدٍ هو قبولُ الأحاديث وردُّها.

وإذا كان ذلك واضحاً، فمن المهمِّ أن ندركَ أنه لا علاقة لمفهومِ الموازنة الذي سبق ذكرُه بمصطلحاتِ الموازنة المتعارَفِ عليها في بعضِ العلومِ الأخرى كالمنطق والبلاغةِ والاقتصادِ، فهي ليست سوى مصطلحاتٍ خاصة على بعضِ المفاهيم في هذه العلوم.

ففي علم المنطق مثلاً يُقصَدُ بها: الاتحاد أو الاشتراكُ في وضْعِ الأجزاء، وفي ذلك يقول الجرجاني: «الاتحادُ في الجنسِ يُسمى مُجانسةً، وفي النَّوعِ مُماثلةً، وفي الخاصَّة مُشاكلةً، وفي الكيف مُشابهةً، وفي الكمِّ مُساواةً، وفي

الأطرافِ مُطابقةً، وفي الإضافةِ مناسَبةً، وفي وضعِ الأجزاءِ موازنةً»[١].

ولها في عِلمِ البلاغة مفهومٌ يتصل بالصياغةِ اللفظية، وفيه يقول ابن الأثير في أثناء حديثه عن الموازنة: «أن تكونَ ألفاظُ الفواصِلِ من الكلامِ المنثورِ مُتساويةَ الوَزنِ، وأن يكونَ صدرُ البيتِ الشعريِّ وعَجُزه متساويَ الألفاظِ وزناً»[٢]. ولا يُشترط التساوي في التَّقفِيَة كما يقول الجرجاني، نحو قوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ۝ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾[الغاشية: ١٥ ـ ١٦]، فالمصفوفة والمبثوثة متساويان في الوزن دون التقفية، ولا عبرة بالتاء لأنها زائدة[٣].

وأما في عِلمِ الاقتصاد: ففيه مصطلحُ الموازنَةِ العامةِ، ويُقصَدُ به: «المساواةُ المعتمدةُ بين تقديرِ الإيراداتِ العامةِ والنفقاتِ العامةِ، لفترةٍ معينةٍ، ولتحقيقِ أهدافٍ معينة»[٤].

ولعلَّ إطلاقَ لفظِ الموازنةِ على المصطلحاتِ السابقة لما فيها من معنى المقابلةِ والمساواةِ بين شيئين: هما الأجزاءُ في علم المنطق، وألفاظُ الفواصلِ من الكلامِ المنثور، وصدرُ البيت وعجزُه من الشعرِ في علم البلاغة، والإيراداتُ العامة والنفقاتُ العامة في علمِ الاقتصاد.

وبهذا يظهر أن مفهومَ الموازنة واحدٌ في جميع استعمالاته، لكنه أصبحَ مصطلحاً خاصاً في بعض العلوم للدلالة على بعضِ مفرداتها، ومن هنا جاءت الحاجة لتوضيحِ هذه المصطلحات، وبيان مدلولِها في كُلِّ علمٍ، ليتجلى القاسمُ المشتَرَكُ بينها وبين ما يقصده الباحثُ من مفهوم الموازنة.

---

(١) التعريفات، للجرجاني: ١/ ٢٢.

(٢) المثل السائر في أدب الشاعر والكاتب، لابن الأثير: ١/ ٢٧٢.

(٣) التعريفات، للجرجاني: ١/ ٣٠٤.

(٤) الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي، لسعد بن حمدان اللحياني، ص: ٣٣.

ثانياً ـ الحنفية:

الحنفيةُ: في اللغة جمعُ تكسيرٍ يُقصدُ به الجماعةُ المنسوبةُ إلى الفقيه المعروف والإمام الكبير أبي حنيفة النعمانِ بن ثابتٍ رحمه الله تعالى؛ وأصل النِّسبة (حنفيٌّ)، زيد إليها تاءُ التأنيث لتدُلَّ على الجمعِ(١)، مثلها مثلُ قول القائل: الشافعيةُ والمالكية، والأشعرية والماتريدية، ونحوها.

ومن المعلومِ أن القاعدةَ في النسبةِ إلى المركَّبِ الإضافيِّ الذي يكونُ تركيبُه تركيبَ كُنيةٍ كـ (أبي حنيفة) إنما تكون لعَجُزِه، وعجُزُ هذا اللفظ المركَّبِ جاء على وزنِ (فَعِيْلَة)، والأصلُ في النسبةِ إلى ما كان على هذا الوزنِ إذا لم يكن مُعتلاً ولا مُضاعفاً: أن تُزادَ إليه ياء النِّسبةِ بعد حذفِ التاءِ ثم حذفِ الياء، وبعد ذلك تُبدلُ كسرةُ العينِ فتحةً فراراً من توالي الكسراتِ والياءاتِ، وتُبدلُ فتحةُ اللامِ كسرةً ليصبحَ اللفظُ بعدَ النِّسبةِ فَعَلِيٌّ(٢)، فـ (حنيفة) تصبحُ بعد النسبة (حنفيٌّ).

وأما مُصطلحُ (الأحناف)، فهو في اللغـة جمعٌ لكلمـةِ (أحنف)، وهـو الشخصُ الذي في رِجْلِه ميلٌ، أو جمعٌ لكلمة (حنيف)، وهو الشخص المتبع للملة الحنيفيةِ؛ وكانت تُطلق في الجاهلية على من تمسَّكَ بشيءٍ من دينِ إبراهيمَ عليه السلام(٣).

وأما إطلاقُ هذا المصطلح للدلالة على أتباع أبي حنيفة رحمه الله فقد

(١) ينظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للسيوطي: ٣/ ٣٣٠.

(٢) ينظر: الخصائص، لابن جني: ٢/ ٢١٩، والأصول في النحو، لابن السراج: ٣/ ٧٢، واللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكبري: ٢/ ١٥٣.

(٣) ينظر: مادة (حنف) في تهذيب اللغة، للأزهري: ٥/ ٧١، ومقاييس اللغة، لابن فارس: ٢/ ١١٠، ولسان العرب، لابن منظور: ٩/ ٥٦، وما بعدها.

استعمله كثيرٌ من المتأخرين[1]، وذكره الزبيديُّ في (تـاج العروس)، فقال: «الحنفية: المنسبون إلى أبي حنيفة، ويقال: لهم أيضاً: الأحناف»[2].

ومما ينبغي التنبُّه له: أن تسميةَ الميضأةِ، (وهي أنابيبُ الوضوءِ التي يكون في طرفِها مِجسٌّ يُسالُ منها الماءُ بقدْرِ الحاجةِ ثُمَّ يُحبَسُ)، بـ (الحنفيةِ) كما في كثيرٍ من البلادِ العربيةِ تَسميةٌ مُوَلَّدَةٌ نِسبةً إلى المذهب الحنفي في الأصل؛ وبيان ذلك: أن المساجد كانت تحوي في باحاتها بركةَ ماءٍ يتوضأ منها الناس، ويغسلونَ وجوهَهم وأرجُلَهم إلى الكعبين، كما يُتَمَضْمَضُ فيها ويُستَنْشَقُ، ولم يكن استعمال هذا الماء مانعاً من جوازِ الوضوءِ به في مذهب الشافعية، بناءً على حديثٍ صحَّ عندَهم، «إذا بلغ الماء قُلَّتَينِ لم يَحمِلِ الخبث»[3]، وماءُ هذه البِـرَكِ كان يبلغُ قُلتين أو أكثر، فلا ينجُس إلا إذا تغيَّر بالنجاسة طعمُه أو لونُه أو ريحُه،

---

(١) استعمله القـرافـي (ت٦٨٤هـ) في كتـابه: (الفـروق: ١/ ٤١، ٤٢، ٢/ ١١٩، ١٢٠، وغير هذه المواضع)، وأحمد بن فرج اللخمي الإشبيلي (ت٦٩٩هـ) في كتابه: (مختصر خلافيات البيهقي: ٥/ ٢٢١)، والصنعاني (ت١١٨٢هـ) في كتابه: (إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص: ١٨، ٢٠).

(٢) ينظر: مادة (حنف) في تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي: ٢٣/ ١٧٢.

(٣) أخـرجـه أبو داود في الطهارة، (بـاب: ما ينجس الماء)، رقـم: (٦٣)، والترمذي في أبواب الطهارة، (باب: ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء)، رقم: (٦٧)، والنسائي في الطهارة، (باب: التوقيت في الماء)، رقم: (٥٢)، و(٣٢٨)، وابن ماجه في الطهارة وسننها، (باب: مقدار الماء الذي لا ينجس)، رقم: (٥١٧)، جميعهم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وقال الحاكم بعد إخراجه في (المستدرك: ١/ ٢٢٤): «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، فقد احتجا جميعاً بجميع رواته، ولم يخرجاه، وأظنهما، والله أعلم، لم يخرجاه لخلاف فيه على أبي أسامة على الوليد بن كثير».

وأما الحنفية فلا يجيزون ذلك، ويشترطون أن يكون الماءُ أكثرَ من ذلك بكثيرٍ حتى يجوزَ الوضوءُ من ماء توضأ منه آخرون، ولهذا شجع أتباعُ المذهبِ الحنفيِّ استعمالَ صنابير الماء، ولذا نسبت إليهم، وسميت حنفيات[1].

وأما الحنفية اصطلاحاً: فيقصد بهم أصحاب المذهب الحنفي، الذي تشكل من اجتهادات الإمـام أبي حنيفة، وأصحابه المجتهدين، في المسائل الاجتهادية الفرعية، ومن تخريجات كبار العلماء من أتباعهم، بناء على قواعدهم وأصولهم، أو قياساً على مسائلهم وفروعهم[2].

وبناء على ذلك قسم الحنفية كُتبَ المذهبِ إلى ثلاثة أقسامٍ هي:

أولاً: كتبُ الأُصولِ (أو كُتُبُ ظاهِرِ الرِّوايَةِ): التي تشتمل على أقوالِ الإمامِ أبي حنيفة، وصاحبيه؛ أبي يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن - ويقال لهم: العلماءُ الثلاثةُ - وقـد يلحقُ بهم زُفَرُ بن الهُذَيل، والحسنُ بنُ زيادٍ، وغيرُهما ممن أخذ الفِقْهَ عن أبي حنيفة رحمه الله، ولكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قولَ الثلاثةِ أو قولَ بعضِـهم. وقد دَوَّنَ هذه الأقوالَ جميعَهَا الإمام محمد بن الحسن الشيباني في كتُبـِه الستةِ وهي: المبسُوطُ (أو الأصلُ)، والزِّيَادَاتُ، والجامعُ الصغِيرُ، والجامع الكبِـير، والسِّيَرُ الصَّغِيرُ، والسِّيَرُ الكبيرُ[3]،

(١) ينظر: تأنيب الخطيب، للكوثري، ص: ١٣٤، وابن القريـة والكتـاب، ملامح سيرة ومسيرة، للدكتور يوسف القرضاوي: ١/ ٧٨.

(٢) يُنظر: المذهـب الحنفي، مراحله، وطبقاته، وضوابطه، لأحمد بن محمد نصير الدين النقيب: ١/ ٣٩.

(٣) كُلُّ ما كان كبيراً فهو من روايةِ الإمـام محمدٍ عن الإمـام أبي حنيفة، وكل ما كان صغيراً فهو من روايته عن الإمام بواسطة أبي يوسف. ينظر: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص: ١١.

وتسمى بـ (ظاهر الرواية)، لأنها رويتْ عن الإمام محمد بروايةِ الثقاتِ؛ فهي ثابتةٌ عنه تواتراً أو شهرةً[١].

ويلحقُ بهذا القِسمِ، كما يقولُ الشيخُ محمَّد أبو زهرةَ، من غيرِ كتبِ ظاهِرِ الروايةِ كتابانِ للإمام محمدٍ أولهما: (كتابُ الآثارِ)، ويلتقي في كثيرٍ من مروياتِه مع (كتاب الآثار) لأبي يوسف، وكلاهُما يُعَدُّ مُسنداً لأبي حنيفة، وعِماداً لمذهبِه في الاستدلالِ بالحديث والأثر؛ وثانيهما: (كتاب الرَّدِّ على أهلِ المدينة)، وقد رواه الإمامُ الشافعي في (كتاب الأم)[٢].

وتُعَدُّ كتبُ ظاهرِ الروايةِ الأصلَ الذي يُرجَعُ إليه في فِقهِ أبي حنيفة وأصحابه، وحيث نُص على المسألة فيها فهي المذهبُ، وغيرُه لا اعتبارَ لما يرويه إذا خالفَها إلا في مسائلَ قليلةٍ[٣]، وقد جمعَ أبو الفضل محمدُ بنُ محمدِ ابنِ أحمدَ المروزيُّ المشهورُ بـ (الحاكم الشهيد) في أوائل المائة الرابعة كُتُبَ ظاهر الرواية في كتابٍ واحدٍ سماه (الكافي)، وحذَفَ منه ما تكرَّرَ من المسائِلِ[٤]، ثم جاء بعدَه شمسُ الأئمة السرخسي فشرحَ كتـاب الكافي في كتـابٍ سماه (المبسوط)، واستفاضَ في بيانِ أصولِ المسائلِ، وأدلتِها، وأوجهِ القياسِ فيها، ويُعدُّ كتاب (المبسوط) حُجَّةً في كُلِّ ما اشتملَ عليه، حتى قال الطَّرَسُوسِيُّ في بيان مكانته: «مَبْسُوطُ السرخسي لا يُعمَلُ بما

(١) ينظر: رسم المفتي، لابن عابدين، ص: ١٦، وبلوغ الأماني في سيرة الإمـام محمد بن الحسن الشيباني للشيخ زاهد الكوثري، ص: ٧٦ ـ ٨٠.

(٢) ينظر: أبو حنيفة، للشيخ أبي زهرة، ص: ١٨٣ ـ ١٩٧.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ص: ١٩٣.

(٤) ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم: ١/ ٧٩، والمبسوط، للسرخسي: ١/ ٣، وشرح فتح القدير، لابن الهمام: ٣/ ٤٣٨، وحاشية ابن عابدين: ٢/ ٣٨٥.

يخالِفُه، ولا يُرْكَنُ إلا إليه، ولا يُعوَّلُ إلا عليه»[(١)].

ثانياً: كتُبُ النَّوادِرِ: وهي الأقوالُ المرويةُ عن الإمامِ أبي حنيفة، وصاحبيه أبي يوسف، ومحمدٍ، ولكنْ في غير الكتب الستة المذكورة، بل:

١ ـ إما في كُتُبٍ أخرى للإمامِ محمد بن الحسن، كـ (الكَيْسانِيَّاتِ)[(٢)]، و(الهارُونِيَّاتِ)[(٣)]، و(الجُرْجَانِيَّاتِ)[(٤)]، و(الرَّقِّيَّاتِ)[(٥)]، ويقال لها: غيرُ ظاهِرِ الرِّوايَةِ؛ وذلك لأنها لم تَرِد عن الإمام محمد بروايات ظاهرةٍ ثابتةٍ صحيحةٍ ككتُبِ ظاهرِ الرواية.

---

(١) حاشية ابن عابدين: ١/ ٧٤.

(٢) الكَيْسانِيَّاتُ: جمع كَيْسَانِيَّةٍ، وهي مسائل رواها سليمان بن شعيب الكيساني، عن الإمام محمد بن الحسن، قال المطرزي في (المغرب في ترتيب المعرِب: ٢/ ٢٣٧): «كيسان: من أسماء الرجال، وإليه يُنسب أبو عمرو سليمان بن شعيب الكيساني، وهو من أصحاب محمد بن الحسن، ومستمليه، ومنه قولهم: ذكرَ محمد، في الكيسانيات، أو في إملاء الكيساني».

(٣) الهارُونِيَّات: جمع هارونية، وهي مسائل جمعها الإمام محمد بن الحسن في زمن ولاية هارون الرشيد، ينظر: الكليات، للكفوي، ص: ٥٩٤، وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص: ١١.

(٤) الجُرْجَانِيَّات: جمع جرجانية، وهي مسائل جمعها الإمام محمد بن الحسن بجرجان، ورواها عنه علي بن صالح الجرجاني، ينظر: كشف الظنون، لحاجي خليفة: ١/ ٥٨١، وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص: ١١.

(٥) الرَّقِّيَّات: جمع رقِّية، نسبة إلى (الرقة)؛ مدينة على جانب الفرات، وهي مسائل جمعها الإمام محمد بن الحسن بالرقة عندما كان قاضياً فيها، ورواها عنه تلميذه محمد بن سماعة، ينظر: طلبة الطلبة، للنسفي، ص: ١٦١، وكشف الظنون، لحاجي خليفة: ١/ ٩١١.

٢ ـ أو في كُتُبِ غيرِه، كـ (المُجَرَّدِ) للحسنِ بن زِياد، و(الأمالي) لأبي يوسف القاضي، رحمهما الله تعالى.

٣ ـ أو وردت في رواياتٍ مُفْرَدَةٍ متفرِّقَةٍ كرواية ابن سمَّاعةَ، والمُعَلَّى بنِ منصورٍ، وغيرِهما في مسائِلَ معينة[1].

ومرتبةُ هذا القِسمِ دونَ مرتبةِ القِسم السابِقِ، لذا لو تعارضت (الأصول) و(النوادر) في حكم مسألةٍ يؤخذ برواية (الأصول)، لأنها المعتبرةُ أصلاً للمذهبِ، وهي أقوى سنداً[2].

ثالثاً: كتُبُ الفتاوى والواقِعَاتِ: «وهي مسائلُ استنبطها المجتهدونَ المتأخرونَ فيما سُئلوا عنه من مسائلَ واقعةٍ لم يجدوا فيها روايةً لأهلِ المذهبِ المتقدمين؛ وهم أصحابُ أبي يوسف ومحمد، وأصحابُ أصحابهما، وهَلُم جَرَّاً، وهم كثيرون؛ فمن أصحاب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: عِصَامُ بنُ يوسُفَ، وابن رُسْتُم، ومحمدُ بنُ سمَّاعَةَ، وأبو سليمانَ الجُوزجانيُّ، وأبو حفصٍ البخاري؛ ومن أصحابِ أصحابِهم: محمدُ بنُ سَلَمَةَ، ومحمدُ بنُ مقاتِلٍ، ونَصِيرُ بنُ يحيى، وأبو النَّصْرِ القاسِمُ بنُ سلام. وأوَّلُ كتابٍ جَمَعَ فتاواهم: (كتاب النَّوازِلِ) للفقيه أبي الليث السَّمَرقنديِّ، ثُمَّ جمعَ المشايخُ بعدَه كُتُباً أخرى، منها (مجمُوْعُ النَّوازِلِ والوَاقِعَات) للنَّاطِفِيِّ، و(الواقعاتُ) للصَّدرِ الشهيدِ، ثم ذَكَرَ المتأخرون هذه المسائِلَ مختلِطَةً غيرَ متميِّزَةٍ، كما في (فتاوى قاضيخان) وغيرِها، وميَّزَ بعضُهم كما في (المحيط) لرضيِّ الدينِ السرخسي،

---

(١) ينظر: رسم المفتي، لابن عابدين، ص: ١/ ٦، وكشف الظنون، لحاجي خليفة: ٢/ ١٢٨٢.

(٢) ينظر: أبو حنيفة، للشيخ أبي زهرة، ص: ١٩٦.

فإنه ذكر أولاً مسائِلَ الأصولِ، ثمَّ النوادرِ، ثمَّ الفتاوى»[١].

ومما لا شك فيه أن مسائل الفتاوى والواقعات تُعدُّ دون مرتبةِ الأصول والنوادر، لأنها تخريجاتٌ على أقوالِ صاحبِ المذهب، ومن ثَمَّ فقد تكونُ فيها مخالفةٌ للمسائل المروية عنهم، فتؤخذُ على أنها اجتهاداتٌ من أصحابِها، ولا يحمِلُ الأقدمون من نسبتِها إليهم شيئاً[٢].

فهذه الأقسامُ الثلاثةُ هي التي تُشَكِّلُ المذهبَ الحنفيَّ الذي أنشأه الإمامُ أبو حنيفة وصاحباه رحمهم الله تعالى، كما تُعدُّ المصدرَ الأساسَ لأصولِ هذا المذهبِ وقواعدِه، لكنَّ الذي ينبغي أن نعلَمَه هو أنَّ الكتبَ التي روت الفقهَ الحنفيَّ ليست على درجةٍ واحدةٍ من حيث قوةُ الروايةِ، فإذا اختلفت الأقوالُ في المسألةِ الواحدةِ لزِمَ تقديمُ الروايةِ الأقوى، والله أعلم.

ثالثاً ـ المحدثون:

المحدثون لغة: جمع مذكر سالم، ومفرده: محدِّث، وهو اسمُ فاعلٍ من الفِعْلِ الرُّباعيّ حَدَّثَ، وهو يأتي في اللغة على معنيين: **أولهما:** حدَّثَ بمعنى جَدَّدَ. **وثانيهما:** حدَّثَ بمعنى كلَّمَ غيرَه بكلامٍ من عند نفسِهِ أو نَقَلَه عن غيرِه[٣].

المحدثون اصطلاحاً: مع بداية ظهور القلق من تفلُّتِ السُّنَنِ، أو وقوعِ الخطأ في نقلِها، أو الدَّسِّ فيها من قِبَلِ أُناسٍ كانوا يكيدون للإسلامِ وأهلِه،

---

(١) ينظر: رسم المفتي، لابن عابدين، ص: ١٧ بتصرف يسير، وأبو حنيفة، للشيخ أبي زهرة، ص: ١٩٧.

(٢) ينظر: أبو حنيفة، لأبي زهرة، ص: ١٩٧.

(٣) ينظر: مادة (حدث) في تاج العروس، للزبيدي: ٥/ ٢٠٥، والمصباح المنير، للفيومي، ص: ٧٨.

بدأت تظهرُ على الساحةِ الإسلاميةِ ـ في عهد التابعين ـ طائفةٌ نذرتْ نفسها لحفظِ السنةِ، ونقلِها صافيةً من الغَلَطِ والوَهَم، نقيةً من الدَّسّ والتحريفِ، وكلما تقدَّم الزمنُ، كانت هذه الطائفةُ تزدادُ اتساعاً، ويكثرُ أفرادُها، حتى أُطلِقَ عليها في القرنِ الثاني لقبُ: أهلِ الحديث أو المحدِّثون.

لكنَّ هذا اللقبَ كان يُطلَقُ على كُلِّ من اشتغلَ بالحديثِ النبويِّ[١]، ومع ذلك كان بين أهل الحديثِ تمايزٌ في طريقةِ خدمة السنةِ، إذ كانوا على صِنفين:

الصنفُ الأول: طائفةٌ كان أكبرُ همِّها عمليةَ الروايةِ وضبطَها وحفظَهَا، من دون الاهتمامِ أو الخوضِ في نقدِ المتون والأسانيدِ، فضلاً عن التفقُّهِ والدرايةِ، وفي هؤلاء وأمثالِهم يقول الإمام شعبة بن الحجاج: «كنت إذا رأيتُ رجلاً من أهلِ الحديثِ يجيءُ أفرحُ به، فصرتُ اليوم ليس شيءٌ أبغضَ إليَّ من أن أرى واحداً مِنهم»[٢] وكل هذا بسببِ قناعتِهم «من العِلمِ برسْمِه، ومن الحديثِ باسمه، ورضوا بأن يقولوا ـ أي الناس ـ: فلانٌ عارفٌ بالطرقِ وروايةِ الحديثِ، وزهدوا في أن يُقال: عالمٌ بما كتبَ، أو عالمٌ بما عَلِمَ»[٣].

الصنف الثاني: طائفةٌ كان شغلُها الشاغلُ، مع روايةِ الحديث، التتبعَ الدؤوبَ للأسانيدِ والمتونِ، والعملَ المستمرَ على جمعِ الرواياتِ ومقارنتها

---

(١) استخدم الحافظ ابن حجر هـذا التعبير في أثناء حديثه عن معنى (المحدث)، حيث قـال في (نزهة النظر، ص: ٤١): «الحديث ما جاء عن النبي ﷺ، والخبر ما جاء عن غيره، ومن ثَمَّةَ قيل لمن يشتغل بالتواريخ وما شاكلها: الإخباريُّ، ولمن يشتغلُ بالسنة النبوية: المُحدِّث».

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٣٠.

(٣) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص: ١١.

وغربلتِها، وتمييز صوابِـها من خطئِها، حتى إنَّ هذه الطائفةَ من كثرةِ ممارستِها لواقعِ الجمعِ والمقارنةِ بين الرواياتِ والأخـبارِ امتلكت ذوقاً حديثياً خاصاً استطاعت من خلالِه الوقوفَ على دقائقِ العللِ والأخطاءِ الواقعةِ في المتونِ والأسانيد.

ولدِقَّة أحكامِهم وقدرتِهم على تمييزِ الصحيحِ من السقيمِ، شُبّهوا بالصيارِفة[1] المهرةِ الذين يميِّزُون النَّقْدَ الخالِصَ من البَهْرَجِ، وفي هـذا يقول ابنُ رجبٍ الحنبليُّ: «همُ النقادُ الجهابذةُ الذين ينتقدون الحديثَ انتقادَ الصيرفيِّ الحاذقِ للنقدِ البَهْرَجِ من الخالصِ، وانتقادَ الجوهري الحاذِقِ للجوهَرِ مما دُلِّسَ به»[2].

وهذه الطائفةُ من المحدثين هي مقصودُ الباحثِ في بحثِه، ومن هنا يُمكِنُ تعريفُ المُحَدِّثِ بأنّه: الشخصُ الذي توافرت فيه الشروطُ العلميةُ التي تؤهِّلُه لتمييزِ الأخبارِ المقبولة والمردودة، وتهديه إلى معرفةِ الخطأ والصوابِ في أحاديث الراوي.

وهذه الشروط العلمية تختلف من عصرٍ إلى آخر تبعاً للظروفِ التي تحيط بالروايةِ والعصر الذي تُختبرُ فيه، ومن هنا اختلفت عباراتُ العلماء في بيانِ المقصودِ من المُحدِّث، وبيانِ الصفاتِ التي ينبغي أن تتوافرَ في الشخصِ حتى

---

(١) من الألقـاب العلمية التي لُقِّب بها بعض المحـدثين لقب: الناقد، يقول الجـزري: (الناقد: بفتح النون وسكون الألف وكسر القاف وفي آخرها دال مهملة، قيل هذا لجماعة من نقاد الحديث وحفاظه لقبوا به، ولجماعة من الصيارفة حدثوا فنُسِبوا إلى صناعتهم، وعُرِفَ بهذا أبو حفص عمرو بن علي القلاَّس الصيرفي الناقد) ا. هـ بتصرف، انظر: اللباب في تهذيب الأسماء، للجزري: ٣/ ٢٩١، وانظر أيضاً: المؤتلف والمختلف، للقيسراني، ص: ١٣٨.

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب: ٢/ ٨٠٨.

يدخُلَ في زُمرةِ المحدثين، وكان اختلافُ عباراتِهم ناشئاً عن اختلافِ أعرافِهم، وما تتطلبه الروايةُ في أزمانهم.

ومن هذه التعريفاتِ التي كانت تحكي عرفَ قائليها قولُ الحافظ ابن سيد الناس (ت٧٣٤هـ):

«المحدِّثُ في عصرِنا هو من اشتغلَ بالحديثِ، روايةً، ودرايةً، وكتابةً، واطَّلَعَ على كثيرٍ من الرواةِ والرواياتِ في عصرِه، وتبصَّرَ بذلكَ حتى حفِظَه، واشتهر فيه ضبطُه... وأمَّا ما نُقِلَ عن المتقدمينَ في ذلكَ من سعةِ الحِفْظِ فيمن يُسمى حافظاً، والدأبُ في الطَّلَبِ الذي لا يَستحقُّ الطالبُ أنْ يُطلَقَ عليه مُحدِّثٌ إلا به، كما قال بعضُهم: (كُنا لا نعُدُّ صاحبَ حديثٍ من لم يكتب عشرينَ ألفَ حديثٍ إملاءً)، فذلك بحسبِ أزمنتِهم»[1].

ومنها قول التاج السبكي (ت٧٧١هـ): «المحدِّثُ: من عرفَ الأسانيدَ، والعِلَلَ، وأسماءَ الرِّجالِ، والعاليَ والنازلَ، وحفظَ مع ذلك جُملةً مُستكثَرَةً من المتونِ، وسمِعَ الكتبَ الستةَ، ومسندَ أحمدَ، وسننَ البيهقي، ومعجمَ الطبرانيِّ، وضَمَّ إلى هذا القدرِ ألفَ جُزءٍ من الأجزاءِ الحديثيةِ، فهذا أقل درجاته»[2].

ومنها، قولُ الحافظِ العراقي (ت٨٠٦هـ) الذي يحكي عُرفَ عصرِه:

«الذي يُطلَقُ عليه اسمُ المحدِّثِ في عُرفِ المحدثينَ؛ من يكون كتبَ وقرأَ وسمِعَ ووعى ورَحَلَ إلى المدائنِ والقُرى، وحصَّلَ أُصولاً، وعلَّق فروعاً من

---

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ٥٣، ٥٤، وفهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمسلسلات، للشيخ عبد الحي الكتاني: ١/ ٧٦.

(٢) فهرس الفهارس والأثبات، للشيخ عبد الحي الكتاني: ١/ ٧٥، حيث نقله عن كتاب التاج السبكي: (مُعيد النعم ومُبيد النقم).

كُتُب المسانيدِ والعِلَلِ والتواريخِ التي تقرب من ألفِ تصنيفٍ فإذا كان كذلك فلا يُنْكَر له ذلك»(١).

ومنها قولُ ولي الله الدِّهلَويِّ (ت١١٨٠هـ): «نعني بالمحدِّث: المشتغلَ بكُتُبِ الحديثِ؛ بأن قرأ لفظَها، وفهِمَ معناها، وعرَفَ صِحتَها وسُقْمَها، ولو بإخبارِ حافظٍ أو استنباطِ فقيهٍ»(٢).

ومن خلالِ الأمثلةِ السابقة يَظهَرُ بوضوحٍ أنَّ كُلَّ واحدٍ من هؤلاءِ العلماءِ ذهبَ في تعريفِ المحدِّث إلى العُرفِ الذي درجَ أهلُ عصرِه عليه، ومن هنا، كان لا بُدَّ من التنويه والتأكيدِ على أنَّ المقصود من مصطلح (المحدث)، في هذا البحث، ليس ما يُحدِّدُه العُرف وليس مما يختلفُ باختلافِ العصرِ والزمان، وإنما المقصود من المحدثِ: المُشتغل بالحديث النبوي اشتغالاً مكنه من امتلاك القدرة على تمييز الأخبار المعلولة من الصحيحة كما تقدم.

رابعاً ـ المنهج:

المنهج لغة: هو الطريقُ الواضحُ البيِّن، ومنْهَجُ الطَّريقِ وَضَحُهُ، يقال: أنهجَ أو نَهجَ الطريقُ: إذا وَضَحَ واسْتَبَانَ، وصارَ نَهْجاً واضحاً بيِّنَا، ونهجْتُ الطريقَ: أبنتُهُ وأوضَحتُه؛ والمنهجُ والمِنهَاجُ بمعنى واحدٍ(٣)، والمنهج الطريق

---

(١) فهرس الفهارس والأثبات، للشيخ عبد الحي الكتاني: ١/ ٧٦، وفتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٤٥، وشرحُ شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ١٢٢، وقد حاولت العثور على هذا النص في كتب الحافظ العراقي، فلم يتيسر لي.

(٢) فهرس الفهارس والأثبات، للكتاني: ١/ ٧٢، حيث نقله عن كتاب الدِّهلوي: (القول الجميل في بيان سواء السبيل).

(٣) ينظر: مادة (نهج) في تهذيب اللغة، للأزهري: ٦/ ٦٢، والقاموس المحيط، للفيروز آبادي، ص: ٢٦٦، ولسان العرب، لابن منظور: ٢/ ٣٨٣، وتاج العروس، للزبيدي: ٦/ ٢٥١.

المنهوج أي المسلوك[1].

وقد وردَ هذا المصطلحُ في القرآن الكريم والحديث النبوي؛ ففي القرآن قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[المائدة: ٤٨]، قال الطبريُّ: «الشِّرْعةُ: هي الشريعةُ بعينِها، وأما المنهاجُ: فإن أصلَه الطريقُ البيّنُ الواضحُ»[2]، وفي الحديث قوله ﷺ: «تكونُ النُّبوةُ فيكم ما شاءَ الله أن تكونَ، ثم يرفعُها إذا شاءَ أن يرفعَها، ثم تكون خلافةٌ على منهاجِ النبوةِ، فتكونُ ما شاء الله أن تكونَ، ثم يرفعُها إذا شاء الله أن يرفعَها، . . .»[3]، ومنهاج النبوةِ طريقُها المستقيمُ على الشريعةِ.

فمفهوم المنهج في القرآن والحديث النبوي لا يتجاوز المعنى اللغوي بل يدور في فلكه الذي يدل على المسلك البين والطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه.

المنهج اصطلاحاً: لكن المنهج في الأزمان المتأخرة اصطبغَ بصبغةٍ جديدة اكتسبَ من خلالها لوناً خاصاً ومعنىً فريداً، حيث ارتبط مفهومُ المنهج بمفهومِ البحث في العلومِ المختلفة، وهذا ما عبرَ عنه الدكتور عبد الرحمن بدوي عندما عرف المنهجَ بأنه: «الطريقُ المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفةٍ من القواعدِ العامةِ تهيمنُ على سيرِ العقلِ وتحددُ عملياته، حتى يصلَ إلى نتيجةٍ معلومةٍ»[4]، وقد أكَّد الدكتور عبد الرحمن النقيب هذا

---

(١) انظر: التوقيف على مهمات التعريفات، للمناوي، ص: ٦٨١.

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، للطبري: ١٠/ ٣٨٤.

(٣) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في (المسند: ٤/ ٢٧٣)، رقم: (١٨٤٣٠)، والبزار في (المسند: ٧/ ٢٢٣)، رقم: (٢٧٩٦)، وقال أبو بكر الهيثمي في (مجمع الزوائد: ٥/ ١٨٩): «رجاله ثقات».

(٤) مناهج البحث العلمي، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص: ٥.

المعنى بقوله: «المنهج: هو الطريقُ الواضحةُ التي ينتهجها العقلُ للتوصلِ إلى الكشف عن الحقيقةِ التي يريد الباحثُ الوصولَ إليها، أو البرهنةُ على صحةِ حقيقةٍ معلومةٍ، مستعيناً بمجموعةٍ من القواعدِ العامة، يخضعُ لها العقلُ في عمليةِ البحث، فالمنهجُ: خطةٌ منظمةٌ لِعدةِ عملياتٍ ذهنيةٍ أو حسيةٍ، بغيةَ الوصولِ إلى كشفِ حقيقةٍ ما أو البرهنةِ عليها»(١).

لكنَّ تعريفَ المنهجِ بالطريقِ الواضحةِ التي ينتهجها العقلُ. . . تعريفٌ عامٌ يصلحُ لكل جوانبِ الحياة ومجالاتها: كالصناعةِ والتجارةِ والتربيةِ والفقهِ والحديثِ وغير ذلك، وما يريده الباحثُ ليس هو هذا المعنى العام، وإنما يقصدُ منهجاً خاصاً في مجالٍ خاصٍّ، وهذا المنهجُ الخاص ينحصر في مجالِ قبولِ الروايةِ وردِّها من قِبَلِ طائفتين من العلماء، هما طائفةُ المحدثين، وطائفة الحنفية.

فليسَ هدفُ البحثِ هو الحديثُ عن المنهجِ بشكلٍ عام، بل هدفُه أن يكشفَ المعالم الأساسيةَ التي صبغت منهجَ المحدثين ومنهجَ الحنفية، في تمييزهم لصحيحِ السنة من سقيمِها، ومن ثَمّ القيام بموازنةٍ بين هذين المنهجين، لإثراء الفكرِ الإسلاميِّ في مجالِ نقد الرواياتِ، والاطلاعِ على الأسباب الكامنةِ وراء اختلاف المحدثينَ والفقهاءِ في كثيرٍ من المسائل الاجتهادية.

وهذا المنهجُ، وإن كان موجوداً لدى الأقدمين من علماء الحديث والفقه، لكنَّ إفراده بالتأليف يُعدُّ أمراً جديداً، لذا، فلن يعثرَ الباحثُ على تعريفٍ لهذا المنهج في كتبهم وإن وجد أصولَه العامةَ، وملامحه الأساسيةَ، ومن هنا كان لابد من تتبعِ تعريفاتِ المتأخرين لمنهجِ الفقهاء والمحدثين للاهتداء بها في صياغة تعريف جامع لمنهج الحنفية والمحدثين.

(١) المنهجية الإسلامية، في البحث التربوي نموذجاً، للدكتور عبد الرحمن النقيب، ص: ٣٧.

ومن أبرز العلماءِ المتأخرين الذين قاموا بتعريف منهج المحدثين أستاذنا الدكتور نور الدين عتر حيث قال: «ونختار في تعريف مناهج المحدثين أن نقول: هي الطرق التي يتبعها المحدثون في رواية الحديث وفي تصنيفِه، والمقاصد الفقهية والفنية والإسنادية التي يرمون إليها من وراء ذلك»(١)، ثم اختصر تعريفه الدكتور علي نايف البِقاعي بقوله: «هي الطرقُ التي يسلكها المحدثون في روايةِ الأحاديث، والتعليق عليها، وتصنيفها، بحسب شروط معينة»(٢)، ثم جاء الدكتور أحمد صالح رضا فقصرَ تعريفَ مناهج المحدثين على جانبين رأى أنهما يغنيان عن باقي مفردات التعريف السابقة فقال: «مناهج المحدثين: هي الطرق التي اتبعها المحدثون في رواية الحديث، ونقده»(٣).

ومن الملاحَظ أن التعاريف السابقة إنما تدور حول مناهج المحدثين العامة. ومن المعلوم أن مناهج المحدثين ليست منهجاً واحداً، بل مناهجُ متعددةٌ: كمنهج النقد، ومنهج التصنيف، ومنهج التصحيح والتعليل، وغيرها؛ وكذلك الفقهاء أو الحنفية لهم مناهج متعددةٌ أيضاً: في الاستنباط، وفي نقد الحديث، وفي التصنيف وكتابة الفقه والأصول، وغيرها؛ ومن هنا، دعت الحاجة إلى تعريفٍ جامع لمنهج المحدثين وعلماء الحنفية في مساحةٍ مخصوصةٍ، هي قبولُ الأحاديث وردُّها، وهذا التعريف يمكن صياغتُه على النحو التالي: هو الطريق الواضحة التي انتهجها المحدثون والحنفية للحكم على الآثار الواردة عن النبي ﷺ، وعن الصحابة والتابعين بالقبول أو الرد.

ودراسة الباحث لهذا المنهج لن تكون دراسةً إبداعيةً، ولا حتى تطويريةً

---

(١) لمحات موجزة في مناهج المحدثين العامة، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٦.

(٢) مناهج المحدثين العامة والخاصة(الصناعة الحديثية)، للدكتور علي نايف البقاعي، ص: ٢٠.

(٣) مجلة الأحمدي، العدد الثامن، جمادى الأولى، ١٤٢٢هـ، ص: ١٥٥، ١٥٦.

بحالٍ من الأحوال، ذلك أن المنهجَ موجودٌ، وأن عصرَ الروايةِ قد شهدَ تكامُل بنيانه على أيدي المحدثين اكتشافاً وتنسيقاً وتدويناً.

غيرَ أن ما يقوم به الباحث اليوم إنما هو إعادة التنسيق بين فروعه وأجزائه المتنوعة على نحو يجعلُه واضحاً سهلاً لطالبي علوم الحديث عند المحدثين، أو الفقهاء الذين اختار الباحثُ الحنفيةَ ممثلين عنهم، وهذا بدوره يكشف مَلاحِظَ الأئمة المتقدمين في النظر إلى الحديث النبوي، والجهة التي يتناولون بها السنةَ النبوية.

ومن المهم في هذا المجال: الحديثُ عن نشأة هذا المنهج، ومراحله، وتطوره، ودور المتأخرين فيه.

١ ـ نشوءُ المنهج:

منذ بزوغ الفجر الأول للإسلام، نزلت آيات القرآن الكريم تحثُّ المسلمَ على الدِّقةِ في حمل الأخبارِ وأدائها، والتمييزِ بين صدقِها وكذبِها، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[الإسراء: ٣٦]، ومنها أيضاً قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾[الحُجُرات: ٦].

وبما أن القرآنَ الكريمَ قد كُتب بين يدي النبيِّ ﷺ ضمنَ دفتي المصحَفِ، لم يحتجِ المسلمون إلى منهجٍ في نقلِه وضبطِه، لأنَّ الكتابةَ لا تحوي إلا الصدقَ والصوابَ، وأما السنة النبوية فقد شاء الله تعالى أن تُنقلَ عن طريق التلقي الشفهيِّ والحفظ الصدريِّ، ولم يكن هذا التلقي كافياً للاطمئنان إلى صحةِ المنقول؛ لأن الخللَ يمكن أن يدخلَ إلى الروايةِ من إحدى النوافذ التالية:

أولاً: روايةُ الحديثِ بالمعنى؛ وينتج عنها اختلافُ ألفاظ الحديثِ الواحِد

وتعددُ الروايات للحادثة الواحدة.

ثانياً: طبيعةُ الراوي البشريةُ التي لا تخلو عن نسيانٍ لبعض الألفاظ أو خطأ في نقل بعض العبارات وعزوِها.

ثالثاً: روايةُ أقوامٍ ليسو أهلاً للرواية، بسبب كَذِبٍ، أو فِسقٍ، أو بدعة، أو نحوها.

فخوفاً من حُدوثِ الخلل في نقل السنة التي تُعدّ المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن الكريم، بدأت تظهرُ على الساحةِ الإسلامية قواعدُ دقيقةٌ لنقلِ السنة، وضبط الأخبارِ، ومن هذه القواعد:

- عدم قبول الخبر إلا من الراوي الذي ظهر صلاحُه واستبانت حالُه، وفي هذا يقول إبراهيم النخعي: «كانوا إذا أرادوا أن يأخذوا عن رجلٍ، نظروا إلى صلاتِه، وإلى سمته، وإلى هيئته»(١).

- عدم قبول الأخبار التي لا سند لها. وفي بيان هذه القاعدة يقول ابنُ سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنةُ، قالوا: سمُّوا لنا رجالَكم؛ فيُنظَرُ إلى أهلِ السنة، فيؤخذ حديثُهم، ويُنظَرُ إلى أهلِ البِدَعِ فلا يُؤخَذُ حديثُهم»(٢).

- ضرورةُ تلقي الخبر عن جماعة من الرواة، والبعدِ عن غرائبِ الأخبار حتى يطمئنَ القلبُ إلى ضبطِ الخبرِ، وعدمِ الإخلالِ في نقله، وفي هذا يقول يزيدُ بن أبي حبيبٍ: «إذا سمعتَ الحديث، فانشُدْه كما تنشدُ الضالةَ، فإن عُرِفَ،

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٥٧، والتعديل والتجريح، لأبي الوليد الباجي: ١/ ٢٩١، وذكره الدارمي في سننه مع اختلاف يسير في لفظه: ١/ ١٢٤.

(٢) مقدمة صحيح مسلم: ١/ ١٥، والعلل ومعرفة الرجال، لأحمد بن حنبل: ٢/ ٥٥٩.

وإلا فَدَعْه»(١).

وهكذا كانت تظهرُ القاعدةُ تلوَ القاعدةِ لضبطِ سنة رسول الله ﷺ، وحفظِها من الدسِّ والضياع.

٢ ـ تطور المنهج ووصوله إلى مرحلة النضج:

ومما سبق بيانه يظهرُ أن منهجَ قبولِ الأخبارِ وردِّها لم يظهر دفعةً واحدةً، وإنما مرَّ بأطوارٍ متعددةٍ، ومراحلَ مختلفةٍ، حيث بدأ بقواعدَ محدودةٍ، وضوابطَ معدودةٍ، ثم تطوَّرَ مع الزمنِ، وزادت قواعدُه ومعالمه حتى اكتملَ بناؤه ونضجت أركانُه.

والتطوُّرُ في هذا المنهجِ لم يكن لنقصانٍ فيه في المرحلة الأولى تم استدراكُه في المراحلِ اللاحقةِ، وإنما كان ظهورُ القواعد الجديدة، والضوابط المستجدةِ متزامناً مع بروزِ أخطارٍ جديدة، وأسبابٍ حديثةٍ تدعو للشكِّ في الأخبارِ، ووتوقُّعِ طروءِ الخللِ في الآثار.

فمثلاً: لم يظهر «التدليسُ» المذمومُ و«الإرسالُ» المردودُ في جيلِ الصحابةِ، لأن الصحابةَ كلَّهم عدولٌ، وإنما ظهر بعدهم، وكذلك (الإعضالُ) لم يكن ليظهرَ عند من لا يروي عن النبيِّ ﷺ بواسطةٍ واحدة، لكنه يمكن أن يظهر عند من يُحدِّثُ عنه بواسطتين فأكثر(٢).

---

(١) رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص: ٣٠، والتعديل والتجريح، للباجي: ١/ ٢٩١، وشرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ٢/ ٦٢٧.

(٢) ينظر: مقالة بعنوان: (بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث)، للدكتور الشريف حاتم العَوني، وهي منشورة ضمن كتاب: (ندوة علوم الحديث واقع وآفاق، ص: ٣١، وما بعدها).

وما دام احتمالُ طروءِ الخللِ على الروايةِ سيزداد كلما طالتِ السلسلةُ وتقدم الزمانُ، فلا بد أن علماء السنة ستزدادُ عنايتُهم في إيجادِ القواعد والضوابطِ التي تتناسبُ مع الأخطارِ المستجدةِ لتُنقلَ السنةُ إلى الأجيالِ اللاحقةِ صافيةً نقيةً.

وظلَّ المنهجُ في تطوُّرٍ وازديادٍ حتى اكتملَ نُضجُه مع انتهاءِ عصر الرواية(١)، حيث تمَّ في هذا العصر التنقيبُ عن نقلةِ الأخبار ورواتها، والبحثُ عن أحوالِهم، والتفتيشُ في مروياتهم بعد جمعها ومقارنتها، وأصبحَ بمقدورهم نتيجةً لذلك، تمييزُ الرجال، ومعرفةُ الثقاتِ والضعفاءِ والمتروكين، والاطلاعُ على الأسانيدِ الصحيحةِ والضعيفةِ والمنكَرَةِ والواهيةِ، وإبقاؤها في محفوظاتِهم وسجلاتهم، واستحضارُها مِن دون وقوعِ التداخُلِ بينها أو الاختلاط(٢).

فلما انتهى عصرُ الروايةِ كانت السنة قد جُمعت بأكملها، ودُوِّنت في الدواوينِ والمصنفات، وتكلم المحدثون على متونها ورجالِها، وأصبح منهجُ قبولِ الأحاديث وردِّها واضحاً لكل من تتبعه في مواطنه ومظانّه، يقول الإمامُ

---

(١) في منتصف القرن الخامس تقريباً، حيث انقطعت رواية الحديث بالسند تخريجاً من المحدث من غير واسطة أجزاءٍ أو كتبٍ قبله، فيروي البيهقي (ت٤٥٨هـ) مثلاً حديثاً بسنده إلى النبي ﷺ، ولا يكون هذا الحديث مروياً في كتابٍ من كتبِ الحديث المشهورة قبله، فيتفرد البيهقي بتخريجه، وقد وُجِدَ (التخريج) بالمعنى المذكور بعد القرن الخامس على قلةٍ في كتاب (تاريخ دمشق)، لابن عساكر (ت٥٧١هـ)، و(المختارة)، للضياء المقدسي (ت٦٤٣هـ)، فقد انفردا فيهما بأحاديث لم توجد عند غيرهما فيما ظهر من الكتب والأجزاء. انظر: الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة للكنوي، بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حيث نقل الشيخ أبو غدة هذا الكلام عن شيخه عبدالله الغماري، ص: ١٤٩.

(٢) ينظر: تصحيح الحديث عند الإمام ابن الصلاح، للدكتور حمزة المليباري، ص: ١٣.

البيهقي: «الأحاديثُ التي صحَّت، أو وقفت بين الصحةِ والسقمِ، قد دُوِّنَت، وكتبت في الجوامعِ التي جمعها أئمةُ الحديثِ، ولا يجوزُ أن يذهبَ شيءٌ منها على جميعِهم، وإن جازَ أن يذهبَ على بعضِهم؛ لضمان صاحِبِ الشريعة حفظَها، فمن جاء اليومَ بحديثٍ لا يوجد عند جميعهم لم يُقبلْ منه، ومن جاءَ بحديثٍ معروفٍ عندهم؛ فالذي يرويه لا ينفردُ بروايته، والحجة قائمةٌ بحديثه بروايةِ غيرِه»(١).

ويقول ابن خلدون: «وقد انقطعَ لهذا العهدِ ـ أي مع انتهاء عصرِ الرواية ـ تخريجُ شيءٍ من الأحاديثِ، واستدراكُها على المتقدمين؛ إذ العادةُ تشهدُ بأن هؤلاء الأئمةَ على تعدُّدِهم، وتلاحُقِ عصورِهم، وكفايَتِهم، واجتهادِهم، لم يكونوا ليغفِلوا شيئاً من السنةِ، أو يتركوه حتى يعثرَ عليه المتأخرُ، هذا بعيدٌ عنهم»(٢).

٣ ـ وحدة المنهج في قبول الأحاديث وردها:

إن التدبرَ الواعي لنشأةِ المنهجِ وعواملِ ظهورِه، ومراحِلِ تطوُّرِه، إلى اكتمالِ نضجِه، يؤكِّدُ بشدةٍ أن لا سبيلَ إلى القولِ بوجودِ اختلافٍ بين المحدثين في منهجِ قَبولِ الأخبارِ وردها، لأن المنهج إنما نشأ لحمايةِ الأخبارِ المرويةِ من الخطأ والكذبِ، فلا يُتصَوَّرُ وقوعُ الاختلاف فيه، إلا إذا كان هناك من يقبلُ الخطأ أو ما يغلبُ على الظن أنه خطأ، أو يقبلُ الكذبَ أو ما يغلب على الظن أنه كذب.

وأما ما نُقل من اختلافِ المحدثين في آحاد الرواةِ أو الأحاديثِ، فليس من

(١) مناقب الشافعي، للبيهقي: ٢/ ٣٢١، وذكره ابن الصلاح في مقدمته، ص: ١٢١.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص: ٤٤٣.

قبيلِ اختلاف المنهج، وإنما من قبيلِ الاختلافِ في التطبيقاتِ الجزئيةِ لهذا المنهجِ، وهذا الاختلافُ في التطبيقات الجزئيةِ مرجعُه إما إلى تفاوتِ المحدثين النقادِ في الاطلاعِ على الطرقِ والأسانيد، ومعرفةِ أحوال النَّقَلة جرحاً وتعديلاً، وإما إلى تفاوتِ أنظارِهم إلى قواعِد هذا المنهج، من تشدُّدٍ أو تساهلٍ أو اعتدال.

ومما يؤكد وحدة المنهجِ، وعدم اختلاف المحدثين في قواعده ومبادئه الأساسية، تقارب أحكامهم على الأحاديث، وتوافقها في كثير من الأحيان. ومن القصص التي تلقي الضوء على هذا المعنى ما ذكره محمد بن صالح الكليني، قال:

«سمعتُ أبا زُرْعةَ، وقال له رجلٌ: ما الحجةُ في تعليلِكم الحديثَ؟ قال: الحجةُ أن تسألني عن حديثٍ له علةٌ، فأذكرَ علتَه، ثُمَّ تقصدَ ابنَ وارةَ ـ يعني محمدَ بنَ مسلمِ بنِ وارةَ ـ وتسألَه عنه، ولا تخبره بأنكَ قد سألتني عنه، فيذكرَ علتَه، ثم تقصدَ أبا حاتِمٍ فيُعلِّلَه، ثم تُميِّزَ كلامَ كُلٍّ منا على ذلك الحديثِ، فإن وجدتَ بيننا خلافاً في عِلَّتِه فاعلمَ أن كلاً منا تكلَّمَ على مُرادِه، وإن وجدتَ الكلمةَ متفقةً فاعلمْ حقيقةَ هذا العلمِ، قال: ففعلَ الرجلُ، فاتفقت كلمتُهم عليه، فقال: أشهدُ أن هذا العلمَ إلهامٌ»(١).

إن هذه القصةَ تثبتُ بوضوحٍ وحدة المنهج الذي سار عليه المحدثون، وأن قواعدَ التصحيح والتعليل كانت معروفةً في أذهان الأئمة النقاد، وأنْ لا مجال للحديث عن (مناهج المحدثين في التصحيح والتعليل)، وإنما هو (منهج واحد)؛ إذ لو وُجِدت هذه المناهجُ لما رأينا هذا التوافقَ العجيبَ بين نقاد الحديث في

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٣، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي: ٢/ ٢٥٦، وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٥٥/ ٣٩٢، وفتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٣٥.

التصحيح والتضعيف، والجرح والتعديل، والله أعلم.

وبسببِ وحدةِ هذا المنهجِ عَرَضَ البخاري ومُسلمٌ صحيحيهما على حُفاظِ زمانيهما، ولهذا السببِ أيضاً جمعَ الترمذي أقوالَ البخاري، وأبي زرعةَ، والدارميِّ في التعليلِ، والجرحِ والتعديلِ، في كتابٍ واحِدٍ، وأكثرُ منه، ابنُ أبي حاتمٍ في كتابه (العلل) و(الجرح والتعديل) و(المراسيل) فلو كان هناك اختلافٌ في المنهج لما ساغَ الأخذُ بأقوالِهم جميعاً، ولما ساغ أن تُساق مَساقاً واحداً[١].

٤ ـ دور المتأخرين بالنسبة لهذا المنهج:

تقدَّمَ أن نضوجَ منهجِ القبولِ والردِّ كان مع انتهاءِ عصورِ الرواية، التي كان عمودُها الأساسيُّ الإسنادَ الخاصَّ والروايةَ المباشرةَ، وليس الاعتمادَ على الكتب والمصنفات التي صنفها الأوائل، كما حصلَ في عصورِ ما بعد الرواية، يقول ابنُ الملقن: «وأما المتأخرونَ فاقتصروا على إيرادِ الأحاديثِ في تصانيفهم بدونِ الإسنادِ، مقتصرين على العزوِ إلى الأئمةِ الأُوَلِ، إلا أفراداً من ذلك، وآحاداً كأحكامِ عبد الحق؛ الكبرى، والصغرى، والوسطى»[٢].

بقي أن نشيرَ إلى دورِ المتأخرين الذين جاؤوا بعدَ عصرِ الرواية، هل كان لهم منهجٌ مختلفٌ عن منهجِ المتقدمين، أم أن المنهجَ واحدٌ، وعلى المتأخرين متابعة المتقدمين؟

من خلال النظر إلى ما قام به المتأخرون يظهرُ أنهم وجهوا جهودهم إلى

---

(١) ينظر: مقالة بعنوان: (بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث)، للدكتور الشريف حاتم العوني، وهي منشورة ضمن كتاب: (ندوة في علوم الحديث، واقع وآفاق، ص: ٣٧).

(٢) البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير، لابن الملقن: ١/ ٢٧٦.

استنباطِ هذا المنهج واستخراجِه من واقعِ عملِ المحدثين الأوائل؛ ليسيروا على هديِه في فهمِ عباراتِ الأئمةِ المتقدمين، وإدراك المفاهيم الحقيقيةِ لأحكامِهم على الروايةِ والرواة، ومن ثَمّ ليتسنى لهم اقتفاءُ آثارِهم في الحكمِ على ما لم يحكموا عليه من أحاديثَ وآثارٍ. وتأكيداً لهذه الحقيقة نرى المتأخرين كثيراً ما يشيرون إلى هذا المعنى:

* يقول ابن الصلاح مبيناً منهجه في تعريف الحديث الحسن: «وقد أمعنت النظرَ في ذلك والبحثَ، جامعاً بين أطرافِ كلامِهم، ملاحِظاً مواقِعَ استعمالِهِم، فتنقَّحَ لي واتضحَ أنَّ الحديث الحسن قسمان...»[1].

* ويقول الزركشي معقِّباً على من نازعَ في تعريفِ الصحيح والحسن والضعيف بحدٍّ أو رسمٍ: «وأياً ما كان، فالتحديد مقتَنَصٌ من استقراءِ كلامِهِم في ذلك، فلا معنى لإنكاره»[2].

* ويقول الذهبيُّ: «ثم نحن نفتقِرُ إلى تحريرِ عباراتِ التعديلِ والجرح وما بين ذلك من العباراتِ المتجاذِبَة، ثم أهمُّ من ذلك أن نعلمَ بالاستقراءِ التام: عُرْفَ ذلك الإمامِ الجِهبِذ، واصطلاحَه، ومقاصدَه، بعباراته الكثيرة»[3].

* ويقول ابن حجرِ منتقداً من سوَّى بين المرسَلِ والمنقطِع: «ومن ثَمَّ أطلقَ غيرُ واحدٍ ممن لم يلاحظ مواقِعَ استعمالِهم على كثيرٍ من المحدثين أنهم لا يغايرون بين المرسَلِ والمنقطع»[4].

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٣١.

(٢) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ١٠١.

(٣) الموقظة في علم مصطلح الحديث، للذهبي، ص: ٨٢.

(٤) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٥٧.

من خلال هذه النصوص الواضحةِ يظهر أن منهجَ قبول الأخبار وردها واحدٌ عند المتقدمين والمتأخرين، وهو ما قعَّدَه المتقدمون، وحفظوا على أساسه الحديثَ والآثار، ودونوها في الكتب والأسفارِ، لذلك يقول ابن حجر: «. . .فمتى وجدنا حديثاً قد حكم إمامٌ من الأئمةِ المرجُوعِ إليهم بتعليله، فالأولى اتباعُه في ذلك كما نتبعُه في تصحيحِ الحديث إذا صحَّحَه»[١]، ويقول السخاوي في نوع (الموضوع): «ولذا، كان الحكمُ من المتأخرين عَسِرٌ جداً، وللنظر فيه مجالٌ، بخلاف الأئمة المتقدمين الذين منحهم الله التبحُّرَ في علمِ الحديث، والتوسُّعَ في حفظه كشعبة والقطان. . . وهكذا إلى زمن الدارقطنيِّ والبيهقيِّ، ولم يجئ بعدهم مساوٍ لهم ولا مقارب»[٢].

ويقول ابن خلدون: «وإنما تنصرفُ العنايةُ لهذا العهدِ ـ أي عهد ما بعد الرواية ـ إلى تصحيحِ الأمهاتِ المكتوبةِ، وضبطِها بالرواية عن مصنِّفِيها، والنظرِ في أسانيدِها إلى مؤلفهيا، وعرضِ ذلك على ما تقرَّرَ في علمِ الحديث من الشروطِ والأحكامِ لتتصلَ الأسانيدُ محكمةً إلى منتهاها»[٣].

ويقول الشيخ زاهد الكوثري: «غايةُ ما يمكنُ للمجتهدِ في الحديث في القرون الأخيرة: معرفةُ مراتبِ الحديثِ كمعرفتهم بها، لا أن يصحِّحَ ما ضعَّفُوه، أو يضعفَ ما صحَّحُوه، أو يُثبتَ ما لم يثبتوه، وليست الطرقُ في كُتُبٍ لم يتحمَّلْها أهلُ العِلمِ بشرطِه في عهدِ المتقدمين مما[٤]يجعلُ للحديثِ مرتبةً فوقَ ما له في

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٧١١.

(٢) فتح المغيث، للسخاوي ١/ ٢٥٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص: ٤٤٣.

(٤) هو خبر ليس، والمعنى أن عدم تحمل المتقدمين لبعض الكتب بالشرط المعتبر حُكمٌ منهم بإهمالها، وما دام الأمر كذلك، فليس للمتأخر أن يستدرك عليهم في هذا. انظر =

نقدِ المتقدمين»[١].

خامساً ـ مفهوم الحديث وما يرتبط به من مصطلحات:

أكثرَ علماءُ الحديث النبويِّ من استعمالهم لعبارةِ (الحديث) في مصنفاتهم، بالإضافة إلى عباراتٍ أخرى كثُرت في كتُبهم كـ (السنة)، و(الخبر)، و(الأثر)، فكان لا بُدَّ من إيضاحِ معنى الحديث، وعلاقتِه بالعباراتِ الأخرى من خلال بيانِ المقصود بكُلٍّ منها:

أولاً ـ الحديث:

الحديث لغة: صفةٌ يُوصَفُ بها كُلُّ شيءٍ قريبِ المُدَّةِ والعَهدِ به[٢]، يقال: حَدَثَ الشيءُ حُدوثاً، من باب قَعَدَ أي تجدَّدَ وجودُه فهو حادثٌ وحديثٌ[٣]. وجذرُ الكلمةِ (حَدَثَ) ـ كما يقول ابن فارس ـ أصلٌ واحدٌ بمعنى كونِ الشيءِ بعد أنْ لم يكن[٤].

وهذا الأصلُ اللغويُّ انبثق عنه معنيانِ أساسيانِ عبَّرَ عنهما صاحبُ القاموس بقوله: «الحديث: الجديد والخبر»[٥].

= حاشية كتاب: (السنة المطهرة بين أصول الأئمة وشبهات صاحب فجر الإسلام وضحاه، للدكتور سيد أحمد رمضان المسير ص: ١٣٨).

(١) ينظر: تعليق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على شروط الأئمة الستة، للحافظ المقدسي، (وهو ضمن كتاب ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث)، حيث نقل قول الكوثري في الحاشية، ص: ١١٨.

(٢) ينظر: مادة (حَدَثَ)، في تاج العروس: ٥/ ٢٠٨.

(٣) ينظر: مادة (حدث) في المصباح المنير، للفيومي، ص: ٧٨.

(٤) ينظر: مادة (حدث) في مقاييس اللغة، لابن فارس، ص: ٣٦.

(٥) ينظر: مادة (حدث) في القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ص: ٢١٤.

أما المعنى الأول: وهو الجديد، ضدُ القديمِ، فقد استعمله الرسول ﷺ في الكثيرِ من عباراته، منها قولُ أنسٍ رضي الله عنه: «أصابنا ونحن مع رسول الله ﷺ مطرٌ، قال: فحسر رسولُ الله ﷺ ثوبَه حتى أصابَه من المطَر، فقلنا: يا رسولَ الله، لم صنعتَ هذا؟ قال: «لأنه حديثُ عهدٍ بربهِ تعالى»[1] فـ (الحديث) هنا يعني: القريبَ والجديد.

وأما المعنى الثاني: وهو الخبرُ والكلامُ، وسمي كذلك لأنه يحدثُ شيئاً فشيئاً[2]، قال الأزهريُّ: «الحديث: ما يُحدِّثُ به المحدِّثُ»[3]، وقال ابن منظور: «الحديث: الخبرُ يأتي على القليلِ والكثيرِ»[4]، وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة استُعمِلَ فيها الحديثُ بمعنى الخبرِ والكلامِ والقِصةِ، كما في قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾[طه: ٩]، أي قصة موسى، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾[النساء: ٨٧]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا﴾[التحريم: ٣]، ومنه قوله: ﷺ «أما بعد فإن خيرَ الحديث كتابُ الله. . .»[5].

وجمعُ حديثٍ أحاديثُ، وهو شاذٌّ، كقطيعٍ وأقاطيع[6]، وذهب الزمخشريُّ إلى أنَّ أحاديثَ اسمُ جمعٍ وليست جمعاً[7]، وتعقَّبه ابنُ حيان بقوله: «ليسَ باسمِ جمعٍ كما ذكَرَ، بل هو جمعُ تكسيرٍ لـ (حديثٍ) على غير القياس، كما قالوا:

(١) أخرجه مسلم في الاستسقاء، (باب رفع اليدين في الاستسقاء)، رقم: (٨٩٨).
(٢) ينظر: المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٣٠، والخلاصة، للطيبي، ص: ٣٠.
(٣) ينظر: مادة (حدث) في تهذيب اللغة، للأزهري: ٤/ ٤٠٥.
(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ٢/ ١٣١.
(٥) أخرجه مسلم في الجمعة، (باب تخفيف الصلاة والخطبة)، رقم: (٨٦٦).
(٦) ينظر: مادة (حدث) في تاج العروس، للزبيدي: ٥/ ٢٠٥.
(٧) الكشاف، للزمخشري: ٢/ ٤١٩.

أباطل وأباطيل، ولم يأت اسمُ جمع على هذا الوزن»[١].

الحديث اصطلاحاً: يختلف مفهومُ الحديثِ وما ينطوي تحته من المعاني، بين الحنفية وبين المحدثين بسبب النظرة التي ينظرُ من خلالها كلُّ فريقٍ إلى الأخبارِ المنقولةِ سواءٌ أضيفت إلى النبيِّ ﷺ أو إلى الصحابة أو إلى التابعين؛ فالمحدثون اهتموا بنقلِ ما نُسبَ إلى النبي ﷺ، وما نُسب إلى الصحابة والتابعين، وبذلوا أقصى جهدِهم لمعرفةِ صحيحِ المنسوبِ من ضعيفِه، وأما الحنفيةُ فنظروا إلى الأصنافِ الثلاثة بحثاً عن الأحكام الشرعية والأداب النبوية التي على المرء أن يتأسى بها، ويحتذي حذوها.

من أجلِ ذلك، ذهب جمهور المحدثين إلى أن الحديث: هو ما أُضيفَ إلى النبيِّ ﷺ، أو الصحابة، أو التابعين، قولاً لهم أو فعلاً أو تقريراً أو صفةً. وفي هذا يقول الإمامُ الطِّيبيُّ:

«اختُلِف في متن الحديث، أهو قولُ الصحابي عن رسول الله ﷺ كذا وكذا، أو هو مقولُ الرسولِ ﷺ فحسبُ، والأول أظهر؛ لما تقرَّرَ من أن السنةَ إما قولٌ أو فعلٌ أو تقريرٌ، والسلف أطلقوا الحديثَ على أقوالِ الصحابةِ والتابعين لهم بإحسان، وآثارِهم وفتواهم[٢]»[٣].

ويقول الجرجاني: «الحديثُ أعمُّ من أن يكون قولَ النبي ﷺ أو الصحابة أو التابعين، وفعلهم وتقريرهم»[٤].

---

(١) البحر المحيط، لابن حيان: ٥/ ٢٨٢.

(٢) هكذا في المطبوع، ولعل الأصح (وفتاواهم) عطفاً على (وآثارهم).

(٣) الخلاصة، للطيبي، ص: ٣٢.

(٤) ظَفَر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، للكنوي، ص: ٢٤.

فجميع ما ينسب إلى النبي ﷺ أو إلى الصحابة أو التابعين كلٌّ ذلك يُسمى حديثاً في اصطلاح المحدثين، ويؤيِّدُ ذلك ما حدَّث به محمدُ بنُ أبي حاتم الوراقُ، قال: سمعتُ سُليم بنَ مجاهدٍ يقولُ: كنت عند محمدِ بنِ سلام البيكنديِّ، فقال لي: لو جئتَ قبلُ لرأيتَ صبياً يحفظُ سبعينَ ألف حديثٍ، قال: فخرجتُ في طَلَبِـه حتى لقيتُه، فقلتُ: أنت الذي تقولُ أنا أحفظ سبعينَ ألف حديثٍ؟ قال: نعم وأكثرَ منه، ولا أجيئُكَ بحديثٍ من الصَّحابةِ أو التابعينَ إلا عرفتُ مولِدَ أكثرِهم ووفاتِهم ومساكِنِهم، ولست أروي حديثاً من حـديثِ الصحابةِ أو التابعينَ إلا ولي في ذلك أصلٌ أحفظ حفظاً عن كتابِ الله وسنةِ رسولِ الله ﷺ»[١].

وعلى هذا المعنى أيضاً يُحمل قولُ الإمامِ البخاري: «أحفظُ مائة ألفِ حديثٍ صحيح وأحفظ مائتي ألف حديثٍ غيرِ صحيح»[٢]، وقولُ الإمام أحمد ابن حنبل: «صَحَّ من الحديث سبعمائة ألفِ حديثٍ وكسرٌ، وهذا الفتى ـ يعني أبا زُرعة الرازيَّ ـ قد حفظَ ستمائة ألف»[٣].

قال الإمام الزركشي: «مرادُه بالأحاديث ما هو أعم من المرفوع والموقوف وأقاويل السلف وعلى هذا حمل البيهقي، في مناقب أحمد، قولَ أحمدَ: (صح من الحديث سبعمائة ألف) على أنَّه أراد أحاديثَ رسول الله ﷺ وأقاويلَ الصحابةِ والتابعينَ»[٤].

---

(١) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ٢/ ٢٤، ٢٥.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ٢/ ٢٥، وانظر أيضاً: تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٥٢/ ٦٤.

(٣) المدخل إلى كتاب الإكليل، للحاكم، ص: ٣٥.

(٤) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ١٧٩.

والسبب الذي دفع المحدثين إلى إدخال ما نُسب إلى الصحابةِ والتابعين في مفهوم الحديث هو أن النبي ﷺ، مدح القرون الثلاثة بقوله: «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[1]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ بعضُ الموقوفات والمقطوعات تعد من قبيل المرفوعات حكماً، كما أن فيها بياناً لكثير من نصوص التشريع، وشرح لأسراره وحِكَمِه، فكل هذا وجده المحدثون أسباباً كافية لإدخال كلِّ ما نُسب إلى الصحابة والتابعين في مفهوم الحديث حتى ولو لم يُستخرج منه حُكمٌ شرعي أو أدب خلُقي.

وقد اعترض الإمامُ الزركشي على إدخالِ المقطوع الذي لا يأخذ حُكم المرفوع في مفهوم الحديث فقال: «إدخالُ المقطوعِ في أنواع الحديثِ فيه تسامحٌ كبير، فإن أقوالَ التابعين ومذاهبَهم لا دخلَ لها في الحديثِ، فكيف تُعدُّ نوعاً منه؟! قال: نعم يجيءُ هنا ما في الموقوفِ من أنهَ إذا كان ذلك لا مجالَ للاجتهادِ فيه يكونُ في حُكمِ المرفوع، وبه صرَّح ابنُ العربي، وادَّعى أنه مذهبُ مالك»[2].

لكن الحافظ السخاوي تعقبه مؤكداً على إدخالِ الموقوفِ والمقطوعِ الذي لا قرينة فيه على الرفع في أنواع الحديثِ، وتسميةِ كُلٍّ منها بالحديثِ الموقوف، والحديث المقطوع فقال: «وسمِّ، أيها الطالبُ، بالموقوفِ ما قصرته بصاحِب؛ أي: على صحابيٍّ قولاً له وفعلاً أو نحوهما مما لا قرينة فيه للرفعِ... وسمِّ

---

(١) أخرجه البخاري في الشهادات، (باب لا يشهد على شهادة زور إذا أشهد)، رقم: (٢٥٠٩)، وفي فضائل الصحابة، (باب فضائل أصحاب النبي ﷺ...)، رقم: (٣٤٥١)، وفي الرقائق، (باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها)، رقم: (٦٠٦٥)، ومسلم في فضائل الصحابة، (باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)، رقم: (٢٥٣٣).

(٢) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ٤٢١.

بالمقطوعِ قولَ التابعيِّ وفعلَه، حيث لا قرينةَ للرفعِ فيهِ كالذي قبلَه، ليخرجَ ما هو بحسب اللفظِ قولُ تابعيٍّ أو صحابيٍّ، ويحكمَ له بالرفعِ للقرينةِ.

وبذلك يندفعُ منعُ إدخالِهما في أنواعِ الحديث بكونِ أقوالِ الصحابةِ والتابعينِ ومذاهِبهم لا مدخلَ لها فيه، بل قال الخطيبُ في جامِعِه: إنه يلزَم كتبُها والنظرُ فيها ليتخيَّر من أقوالِهم، ولا يشذَّ عن مذاهِبِهم. قلتُ ـ أي: السخاوي ـ: لاسيَّما وهيَ أحدُ ما يعتضدُ به المرسَلُ، وربما يتَّضحُ بها المعنى المحتمَلُ من المرفوعِ.

وقال الخطيبُ في الموقوفاتِ على الصحابة: جعلَها كثيرٌ من الفقهاءِ بمنزلة المرفوعاتِ إلى النبيِّ ﷺ في لزومِ العملِ بها، وتقديمها على القياس»(١).

ومما ينبغي التنبُّه له، أنَّ المحدثين وإن أدخلوا في مفهومِ الحديثِ المرفوعَ الذي نسب إلى النبي ﷺ، والموقوفَ الذي نُسب إلى الصحابة، والمقطوعَ الذي نُسب إلى التابعين، إلا أنهم عند إطلاق مصطلح (الحديث) غالباً ما يقصدون به ما أُضيف إلى النبي ﷺ دون ما أضيف إلى الصحابة والتابعين، وإذا قصدوا الحديث الموقوف أو المقطوع قيدوا ذلك بالصحابي أو التابعي، فقالوا موقوف على فلان أو نحو ذلك، قال المناوي: «لا يُطلقُ الحديثُ على غير المرفوع إلا بشرط التقييدِ، فيقال هذا حديثٌ موقوفٌ أو مقطوعٌ»(٢).

وعلى هذا الغالب من مفهوم الحديث عند الإطلاق تحمل تفسيرات بعض المحدثين لمفهوم الحديث ومنها قول شمس الدين الكرماني (ت٧٨٦هـ): «واعلم أن الحديث موضوعه هو ذات رسول الله من حيث إنه رسول الله، وحَدّهُ:

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي، ١/ ١٢٣.

(٢) اليواقيت والدرر، للمناوي: ١/ ٢٢٨.

هو علم يعرف به أقوال رسول الله وأفعاله وأحواله»[١].

ومنها قول الحافظ السخاوي والحافظ المناوي الحديث: هو ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة، حتى الحركات والسكنات في اليقظة والنوم[٢].

وأما الحنفية، فمن مُنطلق نظرتهم الفقهية الباحثة عن الأحكام الشرعية من فرض، وواجب، وسنة، ومكروه، وحرام، اقتصرَ مفهومُ الحديث عندهم على ما يمكن أن يُستنبَطَ منه حُكمٌ شرعيٌّ، ومن هنا، فالحديث عندهم هو: ما أضيف إلى النبي ﷺ أو إلى الصحابة أو التابعين من قول أو فعل أو تقرير.

والحديث عندهم، عند الإطلاق، لا ينصرف إلا إلى النبي ﷺ، وأما إذا أُريدَ غيره، فلا بُدَّ من تقييده به، فيقال حديثُ فلانٍ، أو حديثٌ موقوف، ونحو ذلك.

ومن أمثلة إطلاق مصطلحِ الحديث عندهم على ما أضيف إلى الصحابي: ما ذكره السرخسي في (باب: البيوع إذا كان فيها شرط)، أنه لو اشترى ثوباً على أنه إن لم ينقد الثمنَ إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما، فالبيع فاسدٌ في القياس، وبعد أن قرر وجهَ القياس، قال: «ولكن تركنا هذا القياسَ **لحديثِ ابن عمر رضي الله تعالى عنهما**، فإنه باشر البيعَ بهذا الشرط، وقولُ الواحد من فقهاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم مُقدَّمٌ على القياسِ عندنا؛ لأن قوله بخلافِ القياسِ كروايته عن رسولِ الله ﷺ، فإنه لا يُظنُّ به أنه قال جُزافاً، والقياس لا يُوافق

(١) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، للكرماني: ١/ ١٢، وانظر أيضاً: عمدة القاري، للعيني: ١/ ١١.

(٢) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠، والغاية في شرح الهداية في علم الرواية، للسخاوي، ص: ٦١، واليواقيت والدرر، للمناوي: ١/ ٢٢٨.

قوله فعرفنا أنه قال سماعاً»[١].

ومن أمثلة إطلاق مصطلح (الحديث) على ما أُضيفَ إلى التابعي ما ذكره الإمام السرخسي أيضاً في (باب: الوضوء والغسل)، أنه إذا ماتت الفأرة في البئر، فاستُخْرِجت حين ماتت، نُزِحَ من البئر عِشرونَ دلواً. . . وبعد أن قرر أن القياس في البئر أحدُ شيئين: إما أن يُطمَّ رأس البئر ويحفرَ في موضع آخر، وإما أنه في حكم الماء الجاري فلا ينجس. ثم قال: «وما علينا لو أَمَرْنَا بنزحِ بعض الدِّلاء، ولا نخالفُ السَّلَفَ، وتركنا القياسَ لحديثِ عليٍّ، رضي الله تعالى عنه، قال: (في الفأرة تموت في البئر يُنْزَحُ منها دِلاءٌ)[٢]، وفي رواية (سبع دلاء)[٣]. وفي حديث أبي سعيد الخدريِّ، رضي الله تعالى عنه، قال: (في الدجاجة تموتُ في البئرِ يُنزَحُ منها أربعونَ دلواً)[٤]، ولنا حديثُ النخَعِيِّ، والشَّعبيِّ: (في الفأرة تموتُ في البئرِ ينزحُ منها عِشرون دلواً)[٥]»[٦].

فالسرخسي سمى ما روي عن التابعَيْنِ الجليلَيْنِ: إبراهيم النخعي، والشعبي،

---

(١) أصول السرخسي: ١٣/ ١٧.

(٢) أخرجه الطحاوي في (شرح معاني الآثار: ١/ ١٧)، ورجال إسناده ثقات.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، رقم: (٢٧٣)، من طريق (إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي)، قال عنه ابن حجر في (تقريب التهذيب، ص: ٩٣): «متروك».

(٤) ذكر علاء الدين التركماني أن الطحاوي أخرجه، لكن الزيلعي تتبع ذلك وقال بأنه لم يجده في شرح معاني الآثار، للطحاوي، ثم قال: «ولكنه أخرج عن حجاج، قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن حماد بن أبي سليمان، أنه قال: (في دجاجة وقعت في البئر فماتت، قال: ينزح منها قدر أربعين دلواً أو خمسين). ينظر: نصب الراية، للزيلعي: ١/ ١٢٨، وما بعدها، والدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر: ١/ ٦٠.

(٥) لم يتيسر لي الوقوف على مصدرٍ أخرج هذين الأثرين، والله أعلم.

(٦) المبسوط، للسرخسي: ١/ ٥٧، ٥٨.

حديثاً وأضافه لهما، فقال: حديث النخعي والشعبي. ومن هنا فما أضيف إلى النبي ﷺ أو إلى صحابته أو التابعين لهم بإحسان، من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ يسمى كلُّه حديثاً عند الحنفية.

والفرق بين مفهوم الحديث عند الحنفية ومفهومه عند المحدثين أن الحنفية لم يُدخلوا في مفهوم الحديث ما لا علاقةَ له بالتشريع، بينما أَدخلَ المحدثونَ كُلَّ ما نُسِبَ إلى النبيِّ ﷺ سواءٌ كانَ قبل البِعثةِ أو بعدَها، وسواءٌ تعلَّقَ بتشريعٍ أو لم يتعلق، ومنها صفاتُ النبي ﷺ الخِلقية باعتبارِها صفاتٍ فطريةً، وليستْ موضعَ اقتداءٍ، ولا يُستفاد منها حكمٌ شرعيٌّ، فكل ذلك داخلٌ في مفهومِ الحديث عندَهم.

ثانياً ـ السنة:

السنة لغة: على وزن فُعْلَة بمعنى: مَفْعُولَة، وهي من سَنَّ الماءَ إذا صبَّه ووالى في ذلك وتابعه، أو من سَنَنْتُ النَّصلَ إذا حَدَدْتَه وصَقَلتَه، أو من سنَنْتُ الإبِـلِ إذا أحسنتَ رعايتَها والقيامَ عليها(١).

قال ابن فارس: «ومما اشتُقَّ منه: السُّنَّة، وهي السيرة، وسنةُ رسولِ الله عليه السلام سيرتُه، قال الهذلي:

فَلا تَجْزَعَنْ مِنْ سِيْرةٍ أنتَ سِرتَها فأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً من يَسِيْرُها

وإنما سميت بذلك لأنها تجري جرياً، ومن ذلك قولهم امض على سننك وسننك أي وجهك»(٢). ويمكن بيان علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي

---

(١) ينظر: مادة (سنَّ) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٣/ ٦٠، وتهذيب اللغة، للأزهري: ١٢/ ٢١٠.

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس: ٣/ ٦١.

المعروف للسنة، من خلال إظهار وجوه اشتقاق لفظة السنة في اللغة العربية، ومنها:

أولاً: أنها فُعْلَةٌ من سنّ الماءَ يسنُّه؛ إذا والى صبَّه، والسَّنُّ: الصبُّ للماء، والعربُ شبهت الطريقةَ المستقيمةَ بالماءِ المصبوبِ فانه لتوالي أجزاءِ الماءِ فيه على نهجٍ واحدٍ يكونُ كالشيءِ الواحدِ، والسنةُ فُعْلَةٌ بمعنى مفعولةٌ، فسنته ﷺ هي الطريقة المستقيمة.

ثانياً: أن تكون من سننتُ النصلَ والسنانَ أسنُه سناً، فهو مسنونٌ؛ إذا حددتَه على المِسَنِّ، فالفعلُ المنسوبُ إلى النبيِّ ﷺ سُمي سنةً على معنى أنه مسنونٌ.

ثالثاً: أن تكونَ من قولِهم: سن الإبلَ إذا أحسن الرعيَ، والفعلُ الذي داومَ عليه النبي ﷺ سُمي سنةً بمعنى أنه عليه الصلاةُ والسلامُ أحسنَ رعايتَه وإدامَتَه[1]، وعلى هذا المعنى يمكن حملُ قوله عليه الصلاة والسلام: «من سنَّ في الإسلامِ سُنةً حسنةً فعُمِلَ بها بعدَه، كُتِبَ له مثلُ أجرِ من عَمِلَ بها، ولا يُنقَصُ من أجورِهم شيءٌ، ومن سنَّ في الإسلامِ سنةً سيئةً فعُمِلَ بها بعدَه، كُتِبَ عليه مِثلُ وزرِ من عَمِلَ بها، ولا يُنقَصُ من أوزارهم شيءٌ»[2]. يُريد: من عَمِل بها ليُقتَدَى به فيها[3].

---

(١) ذكر هذه الوجوه الثلاثة الإمام الرازي في (التفسير الكبير للرازي: ٩/ ١١)، وينظر أيضاً: تهذيب اللغة، للأزهري: ١٢/ ٢١٠.

(٢) أخرجه مسلم في العلم، (باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة)، رقم: (١٠١٧).

(٣) تهذيب اللغة، للأزهري: ١٢/ ٢١٠، وأساس البلاغة، للزمخشري: ١/ ٣١٠.

السنة في الاصطلاح: السنة، في اصطلاح جمهور المحدثين، مرادفة للحديث[١]؛ فهي تشمل ما أُضيف إلى النبي ﷺ أو الصحابة أو التابعين من قول أو فعل أو تقرير أو صفة. وفي هذا يقول الإمام السخاوي:

«كثيراً ما يقع في كلام أهل الحديث ومنهم الناظم ـ يعني الحافظَ العراقي ـ ما يدل لترادفهما ـ يعني الحديثَ والسنةَ ـ»[٢]، ويقول مُلا علي القاري: «ويرادفه السنة عند الأكثر»[٣].

ومما يدل على هذا الاستعمال المترادف عند المحدثين إطلاقهم مصطلح (السنة) فيما يرادف مفهوم مصطلح (الحديث) فيقولون (كتب السنة) مثلاً ويعنون بها (كتب الأحاديث)، ويؤكِّدُ هذا المعنى تسميتهم للكتب التي تجمع الأحاديث باسم (السنن) كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرها.

غير أن هذا الترادفَ بين السنةِ والحديث في اصطلاح أهل الحديث ينبغي أن تحكمه القرائن، لأن مفهوم السنة عند المتقدمين من أهل الحديث كان يستعمل فيما هو أخص من مفهوم الحديث، فالسنة عندهم كان يُقصَدُ بها الأحاديثُ التي تُستمد منها الأحكامُ الشرعية من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير، وقد أشار

---

(١) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠، وشرح شرح نخبة الفكر، للقاري، ص: ١٥٣، ومفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، للسيوطي، ص: ٦٥، ٦٦، والحديث والمحدثون، للشيخ محمد أبي زهو، ص: ١٠، والموجز في علوم الحديث، للدكتور نصر سلمان، ص: ١٢، وجهود المحدثين في نقد متن الحديث، للدكتور طاهر الجوابي، ص: ٦٣، والوجيز في علوم الحديث، للدكتور عجاج الخطيب، ص: ١٦، ومنهج النقد، للدكتور نور الدين عتر، ص: ٢٨.

(٢) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠.

(٣) شرحُ شرحِ نخبة الفكر، لملا علي القاري، ص: ١٥٣.

إلى هذا الإمامُ السخاوي، عندما ذكر مفهومَ الحديث، وأنه يشملُ حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام، فقال: «فهو ـ أي الحديث ـ أعم من السنة»(١).

ومن هذا الاستعمالِ الخاص للسنة قولُ عبدِ الرحمن بنِ مهدي: «الناسُ على وجوهٍ، فمنهم من هو إمامٌ في السنة إمامٌ في الحديثِ، ومنهم من هو إمامٌ في السنةِ وليس بإمامٍ في الحديثِ، ومنهم من هو إمامٌ في الحديثِ وليس بإمامٍ في السنةِ، فأما من هو إمامٌ في السنةِ وإمامٌ في الحديثِ فسفيانُ الثوري»(٢).

والمقصودُ بالسنةِ في قولِ عبد الرحمن بن مهديٍّ: الأحاديثُ التي تُستمد منها الأحكام الشرعية، من حلال وحرامٍ ونحوه، كما يُقصدُ بها ما جرى عليه العملُ والفتوى في عهد الصحابة والتابعين، ومما يدل على هذا التفسير ما ذَكَرَه الخطيب البغدادي في (باب التشدد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال)، حيث قال: «قد ورد عن غير واحدٍ من السلف أنَّه لا يجوزُ حمل الأحاديثِ المتعلِّقَة بالتحليلِ والتحريمِ إلا عمَّن كان بريئاً من التهمة بعيداً من الظِّنَّة، وأما أحاديثُ الترغيبِ والمواعِظِ ونحوِ ذلك فإنَّه يجوزُ كتْبُها عن سائر المشايخ. . . ثم أورد قول سفيان بن عيينة (لا تسمعوا من بقية ما كان في سُنةٍ، واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره)»(٣)، فالخطيب أبان عن مفهوم السنة عند ابن عيينة من خلالِ التقديمِ الذي ذكرَه قبلَ هذا الخبرِ، حيث قابل أحاديثَ الثواب بالسنة التي عنى بها أحاديثَ الأحكامِ المتعلقةَ بالتحليلِ والتحريم.

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠.

(٢) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٦/ ٣٢.

(٣) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٣٤، وانظر قول بقية في: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ١/ ٤١، وتهذيب الكمال، للمزي: ٤/ ١٩٦، تهذيب التهذيب، لابن حجر: ١/ ٤١٧.

وعلى هـذا المعنى الخاص للسنة سار الحنفية، حيث قالوا السنة هي: ما أضيفَ إلى النبيِّ ﷺ أو صحابته من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير.

قال ابن نجيم في تعريفها: هي «قولُه عليه الصلاة والسلام، وفعلُه وتقريرُه ـ وهو سكوته عند أمرٍ يعاينه من مسلمٍ ـ وطريقةُ الصحابة»(١).

وقال الكاكي في شرحه على المنار: «لفظ السنة يُطلَق على قول الرسول ﷺ، وفعله، وعلى طريقة الصحابة رضي الله عنهم أجمعين»(٢).

ويقرِّرُ السرخسي هذا المعنى بوضوحٍ فيقول: «وأما السنة فهي الطريقةُ المسلوكَةُ في الدينِ، مأخوذةٌ من سَنَنِ الطريقِ... وهو اشتقاقٌ معروفٌ؛ والمرادُ به شرعاً: ما سنَّه رسولُ الله ﷺ والصحابةُ بعدَه، عندنا، وقال الشافعي: مُطلَقُ السُّنَّةِ يتناولُ سنةَ رسولِ الله ﷺ فقط، وهذا لأنَّه لا يرى تقليدَ الصحابيِّ، ويقول ـ أي الشافعي ـ: القياسُ مُقدَّمٌ على قولِ الصحابيِّ... فأما عندنا: إطلاقُ هذا اللَّفظِ لا يُوجِبُ الاختصاصَ بسنةِ رسولِ الله ﷺ؛ فقال عليه السلام: (من سن سُنةً حسنةً فله أجرُها وأجرُ من عمِلَ بها إلى يومِ القيامَةِ، ومن سنَّ سُنةً سيئةً فعليه وزرُها ووزرُ من عمِلَ بها إلى يومِ القيامةِ)(٣).

والسَّلفُ كانوا يطلقونَ اسمَ السُّنةِ على طريقةِ أبي بكرٍ وعمرَ رضي الله عنهما، وكانوا يأخذونَ البيعةَ على سُنةِ العمرينِ، وقال عليه السلام: (عليكم بسُنتي وسُنةِ الخلفاءِ الراشدينَ من بعدي عَضُّوا عليها بالنَّواجذِ)(٤)، إذا ثبت هذا،

---

(١) فتح الغفار بشرح المنار، لابن نجيم، ص: ٢٦٨.

(٢) جامع الأسرار في شرح المنار، للكاكي: ٢/ ٦٣١.

(٣) تقدم تخريجه ص: ٥١.

(٤) أخرجه أبو داود في السنة، (باب في لزوم السنة)، رقم: (٤٦٠٧)، والترمذي في العلم، =

فنقولُ حكمُ السنةِ هو الاتباعُ، فقد ثبتَ بالدليلِ أنَّ رسولَ الله ﷺ مُتَّبـعٌ فيما سلكَ من طريقِ الدينِ قولاً وفعلاً، وكذلك الصحابةُ بعدَه»(١).

ولا يُطلق مصطلحُ السنةِ، عند الحنفية، على ما كان جِبِـلَّةً؛ أي: من الأمورِ الطبيعيةِ، من أفعاله ﷺ؛ لأن ذلك لا علاقةَ له بتشريعِ الأحكام(٢).

ومِنَ الملاحَظِ أن الحنفيةَ لم يُدخِلوا في السنةِ ما أضيف إلى التابعينَ رضوان الله عليهم، والسببُ في ذلك أن ما أُضيفَ إلى التابعين ليس حجةً ينبغي الأخذُ بها، عندهم، كالذي أُضيف إلى الصحابة رضوان الله عليهم، ويفهم هذا من قول أبي حنيفة رضي الله عنه:

«إني آخذُ بكتاب الله إذا وجدتُه، فإذا لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه؛ التي فشت في أيدي الثقاتِ عن الثقاتِ، فإذا لم أجد في كتابِ الله ولا سنةِ رسولِ الله أخذتُ بقولِ أصحابـه من شئتُ وأدع قولَ من شئتُ؛ ثم لا أخرُجُ عن قولهم إلى قولِ غيرِهم، فإذا انتهى الأمرُ إلى إبراهيمَ، والشعبيِّ والحسنِ، وابن سيرينَ وسعيد بن المسيب، وعدَّدَ رجالاً قد اجتهدوا، فلي أن أجتهدَ كما اجتهدوا»(٣).

ومن الملاحظ أيضاً، أنَّ كُتُبَ الأصولِ عند الحنفيةِ تجعلُ السنةَ أعمَّ من

= (باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع)، رقم: (٢٦٧٦)، وابن ماجه في (باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين)، رقم: (٤٢)، وقال الحاكم في (المستدرك: ١/ ١٧٤) بعد أن أخرجه: «هذا حديث صحيح ليس له علة». ينظر: التلخيص الحبير، لابن حجر: ٤/ ١٩٠.

(١) أصول السرخسي: ١/ ١١٣، ١١٤.

(٢) تيسير التحرير، لأمير باد شاه: ٣/ ٢٠.

(٣) أخبار أبي حنيفة، للصيمري، ص: ٢٤.

الحديثِ، والمقصودُ بذلك هو هذينِ المصطلَحينِ عندَ الإطلاق؛ فمصطلحُ (الحديث) عند الإطلاق يقصد به عندهم: ما أضيق إلى النبي ﷺ خاصة، وأما مُصطلح (السنة)، فهو عند الإطلاق ما أضيف إلى النبي ﷺ، وما أضيف إلى صحابته رضوان الله عليهم.

يقول عبد العزيز البخاري: «السنةُ أعمُّ من الحديثِ؛ لأنها تتناولُ الفعلَ والقولَ، والحديثُ مختصٌّ بالقولِ»(١).

ثالثاً ـ الأثر:

الأثر لغة: من أَثَرْتُ الحديثَ أَثْرًا (من باب قَتلَ)؛ إذا نقلْتَه، والأَثَرُ: بفتحتين اسمٌ منه، وحديثٌ مَأْثُور، أي؛ منقولٌ، وأَثَرُ الدارِ بقيتُها، والجمعُ آثارٌ، مثلُ سببٍ وأسبابٍ، وأَثَّرْتُ فيه تأْثِيرًا، جعلتَ فيه أَثَرًا وعلامَةً فتَأَثّرَ؛ أي: قَبِلَ وانفَعَلَ(٢).

يخرجُ من كلامِ اللغويينَ أن مادةَ (الأثر) تدورُ على عدة معان أهمها ثلاثة(٣):

الأول: البقِيَّةُ، واشتقاقه من أثرت الشيء آثُره أَثْرَةً وأَثَارَةً، كأنها بقيتُه تُستخرج فَتُثَارُ، وقالوا لسنن رسول الله ﷺ (آثار)، لأنها بقيت بعده، قال الجوهري: «الأَثَرُ بالتحريكِ: ما بقيَ من رسْمِ الشيءِ وضربةِ السيفِ، وسُنَنُ النبيِّ ﷺ: آثارُهُ»(٤).

---

(١) كشف الأسرار، للبخاري: ١/ ٣١، طبعة ثانية.

(٢) ينظر: مادة (أثر) في القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ٤٣٦، ومختار الصحاح، للرازي ص: ٥، والمصباح المنير، للفيومي، ص: ٤.

(٣) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ٤١٨.

(٤) ينظر: مادة (أثر) في الصحاح في اللغة، للجوهري.

الثاني: من الأثرِ الذي هو الروايَةُ، ومنه قولهم: هذا الحديثُ يؤثَرُ عن فلانٍ، قال الجوهري: «الأَثْرُ أيضاً: مصدرُ قولِك أَثَرْتُ الحديثَ، إذا ذكرْتَه عن غيرِك، ومنه قيل: حديثٌ مأثورٌ، أي ينقلُه خَلَفٌ عن سلفٍ»[١]. ومنه ما جاء في الحديث أنَّ النبيَّ ﷺ سمِعَ عمرَ يحلفُ بأبيه، فنهاه عن ذلك، قال عُمَرُ: «فما حلفتُ به ذاكِراً ولا آثِراً»[٢]، أي مخبراً عن غيري أنه حلف به[٣].

الثالث: من الأَثَرِ بمعنى العلامَةِ قال المبرد: «قالوا الأثارة للشيء: الحُسْنُ البهيُّ في العينِ؛ فيقالُ للناقة: ذاتُ إثارةٍ، إذا كانت ممتلئةً تروقُ العينَ»، ووجه الاستعارةِ منه في الأحاديثِ ظاهرٌ.

الأثر اصطلاحاً: للعلماء في تعريف الأثر مذهبان:

الأول: ذهب جمهورُ المحدثينَ وجمهورُ الحنفيةِ إلى أن الأثرَ هو ما يُروى عن النبيِّ ﷺ أو عن غيرِه فيُطلقُ على المرفوعِ والموقوفِ والمقطوعِ، وفي هذا يقول الإمـام النوويُّ: «وعند المحدثين كُلُّ هـذا ـ أي المرفوع والموقوف والمقطوع ـ يُسمى أثراً»[٤]. ومما يدلُّ على مذهب جمهور الحنفية: أنَّ أبا يوسفَ ومحمداً تلميذا أبي حنيفة ألف كُلٌّ منهما كتاباً أسماه (الآثار)، وأنَّ الإمامَ الطحاويَّ سمَّى كتابَه: (شرح معاني الآثار)، وهذه الكتب الثلاثةُ تشتملُ على المرفوعِ والموقوفِ والمقطوعِ.

---

(١) ينظر: مادة (أثر) في الصحاح في اللغة، للجوهري.

(٢) أخرجه البخـاري في الأيمان والنذور، (باب لا تحلفوا بآبائكم)، رقم: (٦٢٧١)، ومسلم في الأيمان، (باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى)، رقم: (١٦٤٦).

(٣) ينظر: غريب الحديث، للقاسم بن سلام: ٢/ ٥٩، ولسان العرب، مادة (أثر): ٤/ ٧.

(٤) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي: ١/ ٢٠٣.

الثاني: وذهب فريقٌ من المحدثين إلى أن الأثرَ هو ما رُويَ عن غيرِ النبي ﷺ، فيُطلق على الموقوفِ والمقطوعِ فقط، ولا يشمَلُ المرفوعَ، وفي ذلك يقول الحافظُ ابن حجر العسقلاني: «ويقالُ للأخيرين؛ أي: الموقوفِ والمقطوعِ: الأثَرُ»[١]، وعزا ابنُ كثير هذا القولَ إلى كثير من المحدثين[٢].

وممن ذهبَ هذا المذهبَ أيضاً فقهاءُ خراسان، قال أبو القاسم الفوراني: «الفقهاءُ يقولون: الخبرُ ما يُروى عن النبيِّ ﷺ والأثر ما يروى عن الصحابة رضي الله عنهم»[٣].

قال السخاوي: «وظاهرُ تسميةِ البيهقي كتابَه المشتملَ عليهما بـ (معرفة السنن والآثار) ـ أنه ـ معهم، وكان سلفُهم فيه إمامَهم ـ أي الإمام الشافعي ـ فقد وُجِدَ ذلك في كلامِهِ كثيراً، واستحسنه بعضُ المتأخرين[٤] قال: لأنَّ التفاوتَ في المراتِبِ يقتضي التفاوتَ في المترتِّبِ عليها، فيقال لما نُسبَ لصاحِب الشرع: الخبرُ، وللصحابة: الأثرُ، وللعلماءِ: القولُ والمذهبُ»[٥].

---

(١) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ١١٤.

(٢) ينظر: اختصار علوم الحديث، لابن كثير (مع الباعث الحثيث): ١/ ١٤٧.

(٣) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٧، تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ١٨٤.

(٤) يقصد بذلك: الإمامَ الزركشيَّ حيث يقول في (النكت على مقدمة ابن الصلاح: ١/ ٣١٧): «وساعدهم في ذلك كلام الشافعي على ما استقر فيه، فإنه غالباً يُطلِق الأثرَ على كلام الصحابة، والحديثَ على قول النبي ﷺ، وهو تفريقٌ حسن؛ لأن التفاوتَ في المراتب يقتضي التفاوتَ فيما يترتبُ على المراتبِ، فيقال لما نُسب لصاحب الشرع: الخبرُ، وللصحابة: الأثرُ، وللعلماء: القولُ والمذهبُ».

(٥) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠٨.

وقد استخدم العلامةُ الكاسانيُّ الحنفيُّ مصطلحَ (الأثر) بهذا المفهومِ الأخير عند مقارنته بالخبر(١) الذي عَنَى به ما أُضيف إلى النبيِّ ﷺ، فقال بعد أن ذكر القياس في مسألةِ موتِ حيوانٍ في البئر: «تركنا القياسَينِ الظاهرينِ بالخبر والأثر... **أما الخبر** فما روى القاضي أبو جعفرٍ محمد بن عمرَ الإستروشنيُّ بإسناده، عن النبيِّ ﷺ أنه قال... **وأما الأثر** فما رُويَ عن عليٍّ رضي الله عنه أنه قال...»(٢).

رابعاً ـ الخبر:

الخبر لغة: يقول الزبيديُّ: «إنَّ أعلامَ اللُّغَةِ والاصطلاحِ قالوا: الخَبَرُ عُرْفاً ولُغَة: ما يُنْقَل عن الغَيْر، وزادَ فيه أهْلُ العَرَبِيَّة: واحْتَمَلَ الصِّدْقَ والكَذِبَ لِذَاتِه»(٣)؛ أي بِغَضِّ النظرِ عن قائِلِه إن كان صادقاً أو كاذباً؛ فالخبرُ في اللغة: ما يتناقله الناسُ من الأحاديث، وما يتحدثون به من الأنباءِ، وجمعُ الخبرِ: أخبارٌ كسببٍ وأسبابٍ(٤).

الخبر اصطلاحاً: تعددت مذاهب العلماء في تعريف الخبر اصطلاحاً على

---

(١) لكن الكاسانيَّ مع جمهور الحنفية الذين يطلقون الأثر على ما أضيف إلى النبي ﷺ أيضاً، والدليل على ذلك أنه استخدم ذلك في نفس كتابه: حيث قال: «ويجهر بالقراءة فيها ـ أي في صلاة الجمعة ـ لورود الأثر فيها بالجهر، وهو ما روي عن ابن عباس أنه قال: (سمعت النبي ﷺ يقرأ في صلاة الجمعة في الركعة الأولى سورة الجمعة، وفي الثانية سورة المنافقين)، ولو لم يجهر لما سمع ـ أي ابن عباس ـ». ينظر: بدائع الصنائع: ١/ ٢٦٩.

(٢) بدائع الصنائع، للكاساني: ١/ ٧٥.

(٣) ينظر: مادة (خبر) في تاج العروس: ١/ ٢٧٤١.

(٤) ينظر: موسوعة علوم الحديث، ص: ٣٧٨.

ثلاثة أقوال:

أولاً: ذهب جمهور المحدثين وجمهورُ الحنفيةِ إلى أن الخبرَ هو: ما أُضيف إلى النبيِّ ﷺ أو الصحابيِّ أو التابعيِّ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، فيشمل المرفوعَ والموقوفَ والمقطوعَ(١).

ثانياً: وذهب جماعةٌ من المحدثين إلى أن الخبرَ هو: ما أضيف إلى الصحابيِّ أو التابعيِّ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، وعلى هذا القولِ لا يشملُ الخبرُ إلا الموقوفَ والمقطوع(٢).

ثالثاً: وذهب فريقٌ آخرُ وهم الفقهاءُ الخراسانيون، إلى أن الخبرَ هو: ما أضيف إلى النبيِّ ﷺ فقط، فلا يتناولُ إلا الحديثَ المرفوعَ(٣).

سادساً ـ القبول والرد:

أولاً ـ القبول:

القبولُ لغة: مصدَرٌ أُخرِجَ على غيرِ لفظ الفِعْلِ، ولو أُخرِج على لفظِه لكان: (تقبُّلاً)، وقد جاء هذا في كلام العربِ كثيراً، حيث يأتي المصدرُ على أصل الفعل، وإن اختلفت ألفاظه، كقولهم: تكلَّمَ فلانٌ كلاماً، ولو أُخرِجَ المصدرُ على الفعلِ لقيلَ: تكلَّمَ فلانٌ تكلُّمَاً، وهكذا.

والأصلُ في القَبُولِ الضمُّ، لأنه مصدرٌ مثل الدُّخول والخُروج، لكنه جاء

(١) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤١.

(٢) ينظر: شرح شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ١٥٥، وتوجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ٤٠.

(٣) ينظر: المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٤٠، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٨٤.

على خلاف القياس. وقياس فَعُول (بفتح الفاء) أنه اسمٌ لما يُفعَلُ به، وبـ (ضمِّ الفاء) المصدرُ، إلا في بعضِ ألفاظٍ وردت بالفتحِ للمصدَر: كالوَلُوعُ، والقَبُولُ، والوَضُوء، والطَّهُورُ، والوَزُوعُ، واللَّغُوبُ، والوَقُودُ. وهذا مذهبُ جمهورِ أئمةِ اللغةِ، وأجاز ابنُ الأعرابيِّ والزَّجاجُ ضمّ الفاءِ على الأصلِ، وذلك على اعتبار الضَّمِّ مصدراً، أو على حذفِ مضافٍ؛ أي: ذو قبولٍ[1].

ويأتي القَبُول في اللغة على عدة معان أهمها:

أولاً: القبولُ في الأخبارِ: التصديقُ، يقال: قبلتُ خبرَه وقولَه؛ أي: صدقتَه[2].

ثانياً: القبولُ من النساء: القابِلَةُ التي تقوم بتلقي الولدِ حين ولادتِه[3].

ثالثاً: القَبولُ من الرياح: رياحُ الصَّبا، وهي التي تهبُّ من المشرِقِ، وسُمِّيت بذلك لأنها تستدبرُ الدَّبُورَ ـ وهي رِيحٌ تهبُّ من جهةِ المغرِب ـ وتستقبلُ بابَ الكعبة[4].

رابعاً: القبولُ في الأشياء: الأخذُ على وجهِ الرِّضا، يقال: قبلتُ الهديةَ؛ أي أخذتَها على وجهِ الرضا[5].

---

(١) ينظر: مادة (قبل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٥٤٠، وتاج العروس، للزبيدي: ٣٠/ ٢٠٩.

(٢) ينظر: مادة (قبل) في المصباح المنير، للفيومي، ص: ٢٩٠.

(٣) ينظر: مادة (قبل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٥٤٥.

(٤) ينظر: مادة (قبل) في القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ١٠٤٥، ومقاييس اللغة، لابن فارس: ٥/ ٥٢.

(٥) ينظر: مادة (قبل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٥٤٠.

خامساً: القبولُ للأشياء: ميلُ النفس إليها، ومحبَّتُها، والرِّضا بها[١]، ومنه الحديث «ثم يُوضَعُ له القَبُولُ في الأرض»[٢].

القبولُ اصطلاحاً: لم يُولِ المحدثون اهتماماً بتحديدِ مفهومِ (القَبُولِ) كمصدرٍ، بقدْر اهتمامِهم بتعريف (المقبُولِ) كوصفٍ، ومن هنا، كان لا بد من فهمِ مصطلح (المقبول) كوصفٍ أولاً، ثم الانتقالُ بعد ذلك لفهمِ مصطلحِ (القبول) كمصدرٍ من خلاله.

المقبولُ في اصطلاح المحدثين: هو ما ترجح صدقُ المُخبِر به[٣]، أو ما دل دليلٌ على رجحان ثبوته في نفس الأمر[٤]، وترجُّح صدقِ المخبر إنما يحصُلُ عندما تتوافرُ في نقلِهِ صفاتُ القبولِ الخاصةِ التي وضعها المحدثون، ولذلك عرف ملا علي القاري المقبول بقوله: «هو ما يوجدُ فيه صفةُ القبولِ من عدالةِ الراوي وضبطِهِ»[٥].

وبناء على تعريف المقبول، يمكن القول: إن القَبول (كمصدر): هو تلقي الحديث على وجه الرضا بسبب توافرِ الشروطِ الخاصةِ التي وضعها المحدثون لمعرفة صحة الخبر المنقول.

قال الحافظ العراقي: «وشروط القبول هي شروط الصحيحِ والحسنِ، وهي ستةٌ: اتصالُ السندِ حيث لم ينجبر المرسلُ بما يؤكِّدُه، وعدالة الرجال،

(١) ينظر: مادة (قبل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٥٤٠.

(٢) أخرجه البخاري في بدء الخلق، (باب: ذكر الملائكة) رقم: (٣٠٣٧)، ومسلم في البر والصلة والآداب، (باب: إذا أحب الله عبداً حببه إلى عباده)، رقم: (٢٦٣٧).

(٣) ينظر: اليواقيت والدرر، للمناوي: ١/ ٢٩٥.

(٤) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ٤٩٥.

(٥) شرح شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ٢١٠.

والسلامة من كثرة الخطأ والغفلة[١]، ومجيء الحديث من وجهٍ آخر حيث كان في الإسناد مستورٌ لم تُعرف أهليتُه وليس متهماً كثيرَ الغلطِ[٢]، والسلامةُ من الشذوذِ، والسلامةُ من العلة القادحة»[٣].

لكن قبول الحـديثِ ليس على درجة واحـدةٍ، بل هو على درجات متفاوتةٍ تختلف تبعاً لدرجة الثقة بناقل الخبر، ومن هنا، قسم المحـدثون الحـديث المقبول إلى أربعة أقسام: صحيحٍ لذاتـه، ولغيره، وحسنٍ لذاتـه، ولغيره.

وأساس هذا التقسيم أن الحديث إن اشتملَ على أعلى صفات القبول فهو الصحيح لذاته، وإن لم يشتمل على أعلى صفات القبول، لكن وجِدَ فيه ما يجبر ذلك القصور الواقع فيه فهو الصحيح لا لذاتـه، بل لغيره، وإن لم يوجد في الحديث ما يجبر ذلك القصور الواقع فيه فهو الحسن لذاته، وإن كان في الحديث ما يقتضي التوقف فيه، لكن وجِدَ ما يُرَجِّحُ جانبَ قبولِه فهو الحسنُ لا لذاته، بل لغيره[٤].

وقد استخدم المحدثون عدة ألفاظ تدلُّ على قبول الخبر، وأخذه على وجـه الرضا، ومن هذه الألفاظ: الجـيد، والقوي، والصالح، والمعروف،

---

(١) تعقبه الحافظ ابن حجر في (النكت على كتاب ابن الصلاح: ١/ ٤٩٣)، فقال: «التعبير هنا باشتراط الضبط أولى».

(٢) تعقبه الحافظ ابن حجر أيضاً في (النكت على كتـاب ابن الصلاح: ١/ ٤٩٣)، فقـال: «وكذا إذا كان فيه ضعيفٌ بسبب سوء الحفظ، أو كان في الإسناد انقطاعٌ خفيفٌ أو خفيٌّ أو كان مُرسلاً».

(٣) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ١/ ١٧٦، ١٧٧.

(٤) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ٤٩٥.

والمحفوظ، والمجود، والثابت، والمشبه[١].

ثانياً ـ الردُّ:

الردُّ لغة: مصدرٌ من الفعل الثلاثي: (ردَّ)، يقال: ردَّ الشيءَ يَرُدُّهُ رَدّاً ومَرَدّاً، كلاهما من المصادرِ القياسيَّةِ، ومردُوداً من المصَادِرِ الواردةِ على مفعولٍ كمحلوفٍ ومعقولٍ، وردَّ الشيءَ: صرفَه ورَجَعَه[٢]، وردّ عليه الشيءَ إذا لم يقبلْه، وكذلك إذا خطَّأه[٣].

يقول ابن فارس: «الراء والدال ـ ردّ ـ أصلٌ واحدٌ مطَّرِدٌ مُنقَاسٌ، وهو رجعُ الشيءِ، تقول رددتُ الشيءَ أردُّه ردّاً، وسُمي المرتدُّ بهذا الاسمِ لأنه ردَّ نفسَه إلى كُفرِه»[٤].

الردُّ اصطلاحاً: الردُّ مثلُ القبول لم يذكر العلماء تعريفاً له كمصدر، وإنما ذكروا تعريفه كوصفٍ للحديث الذي لم تتوافر فيه شروط القبول، ولبيان مفهوم الرد لا بد من بيان مفهوم المردود قبله، وقد عرفه مُلا علي القاري بقوله: «المردودُ: ما وُجِدَ فيه صفةُ الردّ»[٥]، وعرفه المناوي بقوله: «هو الذي لم يَرْجُحْ صِدقُ المُخبِرِ به»[٦].

وعلى هذا، فالمردود يدخل فيه ما ترجح عدم ثبوته، وما لم يترجح فيه

---

(١) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ٥٠٨.

(٢) ينظر: مادة (ردد) في تاج العروس: ٨/ ٨٨.

(٣) ينظر: مادة (ردد) في القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ٢٨٢، ولسان العرب، لابن منظور: ٣/ ١٧٢.

(٤) ينظر: مادة (رد) في مقاييس اللغة: ٢/ ٣٨٦.

(٥) شرح شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ٢١٤.

(٦) اليواقيت والدرر، للمناوي: ١/ ٢٩٥.

الثبوت أو عدمه بل تساوى فيه الأمران، والسبب في دخول الحالة الثانية في قسم المردود أنه لما كان موجب الخبر الذي لا يترجح ثبوته ولا عدم ثبوته التَّوَقُّف صار كالمردود، فألحق به لا لوجود ما يوجب الرد، بل لعدم وجود ما يوجب القبول(١).

ومن خلال مفهوم المردود يمكن القول إن المقصود بالردِّ: هو عدم قبول الحديث بسبب عدم توافر الشروط الخاصة التي وضعها المحدثون، والتي تضمن صحة نقل الخبر.

وسبب الرد كما يقول ابن حجر: «إما أن يكونَ لسقط من إسناد، أو طعنٍ في راوٍ على اختلاف وجوه الطعنِ»(٢).

وتفصيل ذلك أن رد الخبر يرجع إلى أحد سببين:

الأول: وجود سقط في السند.

الثاني: وجود طعن في راوي الخبر.

أما السقط من السند فينقسم إلى قسمين:

الأول: سقط واضح، وهو ما يُدرك بسهولة ويسرٍ، ككون الراوي لم يعاصر من روى عنه، وينتج عن هذا القسم: (المعلق، والمرسل، والمنقطع، والمعضل).

الثاني: سقط خفي، وهو ما لا يُدركه إلا أئمة النقد المطلعين، الذين سبروا الطرق والأسانيد، وعرفوا صفات النقلة وأحوالهم، وينتج عن هذا القسم:

---

(١) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ٤٩٥.

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٨٠.

(المدلس، والمرسل الخفي).

وأما الطعن في راوي الخبر، فيكون بعشرة أشياء بعضها أشد في القدح من بعضٍ، لكن خمسة منها تتعلق بالعدالة، والخمسة الباقية بالضبط.

أما ما يتعلق بالطعن في عدالة الراوي فهي: (الكذب، والتهمة بالكذب، والفسق، والبدعة، والجهالة).

وأما ما يتعلق بالطعن في ضبط الراوي فهي: (فحش الغلط، وسوء الحفظ، والغفلة، وكثرة الأوهام، ومخالفة الثقات)[1].

والخلاصة: المقبول عند المحدثين هو: ما توافرت فيه شروط القبول، والمردود هو: ما لم تتوافر فيه شروط القبول، والقبول: هو تلقي الحديث على وجه الرضا بسبب توافر شروط الصحة أو الحسن فيه، والرد هو: عدم قبول الحديث بسبب عدم توافر شروط الصحة أو الحسن فيه.

ومما ينبغي التنبُّه له، أن معيارَ القبولِ والرد عند المحدثين، لا يكون بحسبِ أحوال الرواة وظواهرِ الأسانيد فقط، فقد يقبلُ المحدثُ الناقدُ من أحاديثِ الثقة ما تفردَ به حيناً، ويرده حيناً آخر، وقد يردُّ أحاديثَ الضعفاء أحياناً، ويقبلها في مراتٍ عديدةٍ. وهذا يدلُّ على أن معيارَ القبولِ والرد يرجعُ الأساس فيه إلى الخبرةِ العميقةِ والدقيقةِ بأحوالِ الرواةِ ومتونِ الأحاديثِ، حيث تُثمِر هذه الخبرةُ ذوقاً حديثياً يستطيع من خلاله المحدث أن ينقدَ الأحاديث انتقاد الصيرفيِّ الحاذقِ للنقد البَهْرَجِ من الخالص، وانتقاد الجوهري الحاذقِ للجوهَرِ مما دُلِّس به[2].

---

(١) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٨٠، وما بعدها.

(٢) ينظر: شرح علل الترمذي، لابن رجب: ٢/ ٨٠٨.

ومن هنا يقول الحاكم أبو عبدالله: «إن الصحيحَ لا يُعرَفُ بروايتِه فقط، وإنما يُعرَف بالفهم والحفظِ وكثرةِ السماعِ، وليس لهذا النوعِ من العلمِ عونٌ أكثر من مذاكرةِ أهل الفهمِ والمعرفةِ ليظهرَ ما يخفى من علةِ الحديث»[(١)].

وفي هذا المجال يقول البيهقي أيضاً: «وهذا النوعُ من معرفَةِ صحيحِ الحديثِ من سقيمِه لا يُعرفُ بعدالةِ الرواةِ وجرحِهم، وإنما يُعرَفُ بكثرةِ السماعِ، ومجالسةِ أهـل العلمِ بالحـديث، ومذاكرتِهم، والنظرِ في كتبِـهم، والوقـوفِ على رواياتِهم، حتى إذا شذَّ منها حديثٌ عرفَه»[(٢)].

ويقول ابن حجر: «صحةُ الحديثِ وحسنُه ليس تابعاً لحالِ الراوي فقط بل لأمورٍ تنضمُّ إلى ذلك من المتابعاتِ والشواهِدِ، وعدم الشذوذِ والنكارةِ»[(٣)].

ولهذا السبب كان الحاكم يقول: «الحجةُ في هـذا العلـمِ عندنا الحفظُ، والفهمُ، والمعرفةُ لا غير»[(٤)] ويقول عبد الرحمن بن مهدي: «معرفة الحديث إلهام فلو قلت للعالم بعلل الحديث: من أين لك هذا؟ لم يكن له حجة».

ومقصودُ ابن مهديٍّ بقولِه: «معرفة الحديث إلهام» أنَّ المحدثَ الناقدَ إنما يَحكُمُ بخبرتِه التي صارت له سَجيةً[(٥)]، لذلك عقَّبَ السخاوي على كلمةِ ابن مهديٍّ: «لم يكن له حجة!»، فقال: «يعني: يعبِّر بها غالباً، وإلا ففي نفسه حِجَجٌ

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١٠٦.

(٢) معرفة السنن والآثار، للبيهقي: ١/ ١٤٤.

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٤٠٤.

(٤) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٣، شرح علل الترمذي، لابن رجب: ٢/ ٤٦٩.

(٥) شرح علل الترمذي، لابن رجب، حيث عقب على كلمةِ ابن مهدي أستاذنا الدكتور نور الدين عتر: ٢/ ٤٧٠.

للقبولِ والرَّفضِ»(١).

ويزيد هذا المعنى تأكيداً قولُ الحافظِ ابنِ رجب رحمه الله: «حُذَّاقُ النقادِ من الحفاظِ لكثرةِ ممارستِهم للحديثِ، ومعرفتِهم بالرجالِ وأحاديثِ كُلِّ واحدٍ منهم، لهم فهمٌ خاصٌّ يفهمونَ به أنَّ هذا الحديثَ يُشبهُ حديثَ فلانٍ، ولا يُشبه حديثَ فلانٍ؛ فيعلِّلُون الأحاديثَ بذلك، وهذا مما لا يُعَبَّر عنه بعبارةٍ تحصُره، وإنما يَرجِعُ فيه أهلُه إلى مُجرَّدِ الفهمِ والمعرفةِ التي خُصُّوا بها عن سائرِ أهلِ العلمِ»(٢).

فالمحدثون النقاد إنما يقبلون الأحاديثَ «متى تأكدوا، وتحقَّقُوا من صِدقِ كُلِّ راوٍ من رواتها في سلسلةِ الإسنادِ، وإصابته في عزوِها لمن فوقَه كما سمعها منه، سواءٌ رواها الثقاتُ أم الضعفاءُ غيرُ المتروكين، كما يردُّونها عند شعورِهم القويِّ بخطأ أحدِهم ووهمِه، سواءٌ كان ثقةً أو ضعيفاً، أو قد كذَبَ وافترى، وهناك أمورٌ كثيرةٌ تعتبر أساساً في تحري صدقِ الراوي فيما حدَّث بهِ وإتقانه له، أو وهمه فيه، أو كذبه وافترائه له»(٣).

وأما القبول والرد في نظر الحنفية، فيختلف عن مفهومه عند المحدثين بسبب اختلاف النظرة التي ينظر كل منهما إلى النص من خلالها، حيث إن المحدثين يتناولون النصَّ لمعرفة ما صحت نسبته إلى النبي ﷺ وتمييزه عما لم تصحَّ نسبته، وأما الحنفية، فمن منطلق نظرتهم الفقهية، فهم يتناولون النص لمعرفة المعمول به من الروايات، وتمييزه عن غير المعمول به.

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٣٥.

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب: ٢/ ٧٥٦.

(٣) نظرات جديدة في علوم الحديث، للمليباري، ص: ٨٥.

وعلى هذا فالمقبول عند الحنفية: هو الأخبار الصالحة للعمل بمقتضاها، والمردود: هو الأخبار التي لا تصلح للعمل بمقتضاها.

وسيتضح الفرق بين هاتين النظرتين المختلفتين إلى الحديث في المبحث الآتي:

* * *

المبحث الثاني
النظر الفقهي والنظر الحديثي

إنَّ مجالَ الموازنةِ بين منهجِ الحنفيةِ ومنهجِ المحدثين لن يظهرَ إلا من خلالِ التمييزِ بين النظرِ الفقهي، والنظر الحديثي، بل إنَّ مسوغاتِ الموازنةِ بين مذهبٍ فقهيٍّ روادُه الحنفيةُ، وبين أصحابِ منهجٍ حديثيٍّ أعلامُه المحدثون، لن تتَّضحَ إلا بعد الفصلِ بين النظرِ الفقهي، والنظر الحديثي، وبعد تحديدِ علاقة كُلٍّ منهما بالآخر.

*** المطلب الأول ـ مفهوم النظر الفقهي والنظر الحديثي:**

النظر لغة: كما يقول ابن فارس: «أصلٌ صحيحٌ ترجِعُ فروعُه إلى معنىً واحدٍ، وهو تأمُّلُ الشّيءِ ومعاينته»(١).

وأما النظر الذي يقصده الباحث فهو الطريقةُ التي يتأمَّلُ من خلالِها أو يتعاملُ بها كُلٌّ من الفقيهِ أو المحدثِ مع الحديثِ النبويِّ سنداً ومتناً، وهذا النظرُ ينطلقُ من مبدأ واحدٍ، وهو غاية العلم التي ينظر من خلالها كلٌّ من الفقيه أو المحدث.

---

(١) ينظر: مادة (نظر) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٥/ ٤٤٤.

فالفقيه غايتُه بالنسبة للحديث النبوي: إنما هي استخراجُ الحُكْمِ الشرعيِّ منه، واعتبارُه دليلاً من أدلةِ الأحكامِ الشرعية، بعد أن يكون مقبولاً عنده، أو بعبارةٍ أخرى: غاية بحث الفقيه هي معرفة ما يُعملُ به من الأحاديث ليستخرج منها الأحكام، ويعرف الحلال والحرام من الأعمال.

وأما **المحدث** فغايته: حفظ سنةِ رسول الله ﷺ، ومعرفة المقبول والمردود، أو تمييزُ ما صحت نسبته إليه وما لم تصح نسبته، ولذا فهو يقوم بالحكم على كل رواية بما يليق بها من صحة أو حسن أو ضعف، حسب الاصطلاح الذي تعارفه المحدثون فيما بينهم.

فمعرفة المقبول وغير المقبول هو غاية بحثِ المحدث أو النظر الحديثي، ولكنه عند الفقيه أو النظر الفقهي وسيلةٌ إلى المقصود، وهو العمل أو عدم العمل، وذلك من خلال نظر شامل إلى جميع وجوه المسألة وما يحيط بها من نصوصٍ أخرى من الكتاب أو السنة، ومن خلال فهمٍ للرواية على شتى مراميها بناءً على ما فهمه من روحِ الشريعة، وعلى ما استنبطه من قواعدها.

وبكلماتٍ أخرى، قد يقبلُ أحدُ العلماءِ حديثاً من خلال نظرِته الحديثية، ولا يَعملُ به من خلالِ نظرته الفقهية، إذ القبولُ الحديثي لا يقتضي العمل، وبالمقابل أيضاً قد لا يقبل العالم بعض الأحاديث من خلال نظرته الحديثية، ويعملُ بها من خلال نظرته الفقهية.

وبسبب تمايز هذين النظرَينِ، يمكن القول: إنّ معرفةَ العالِم بالنظر الحديثي لا تعني إطلاقاً تمرسَه بالنظرِ الفقهي، بل أكثرُ من ذلك، يُعدُّ الجمعُ بين النظرِ الحديثيِّ والنظرِ الفقهيِّ عزيزَ الوجودِ بين السلف من العلماءِ قديماً، فضلاً عن شدةِ عِزَّته في الخلفِ المتأخر.

وهذا لا غضاضةَ فيه؛ إذ العلمُ رزقٌ وعطاءٌ من الله تعالى، ولا يملك كُلُّ إمامٍ ناصيةَ كُلِّ علمٍ أراد معرفتَه، فكم من عالمٍ في علمٍ عاميٌّ في علمٍ آخر[١]، وخصوصاً علمُ الفقه وعلمُ الحديث لصعوبة الجمعِ بينهما، وفي ذلك يقولُ الإمامُ الشافعي للإمام الفقيهِ أبي عليِّ بنِ مِقلاصٍ: «تُريدُ أن تحفظَ الحديثَ، وتكونُ فقيهاً؟! هيهاتَ! ما أبعدك من ذلك»[٢] ويقول الإمام أحمد عندما سئل عن شيخه عبد الرزاق ـ صاحب المصنف المعروف ـ أكان له فقه؟ فقال: «ما أقل الفقه في أصحاب الحديث»[٣].

وقد عرَفَ المحدثون أقدارَهم فلم يكونوا يخوضون في النظر الفقهي عندما لا يجدون في أنفسهم أهلية لذلك، وكانوا يحيلون أمره إلى أربابه، يقول أحمد بن محمد الخلال: حدثنا أحمد بن محمد بن عبد الحميد الكوفي، قال: سمعت يحيى بن معين ـ وسأله رجل عن مسألةٍ سكنى في دكان ـ فقال: «ليس هذا بابَتُنا، هذا بابةُ أحمد بن حنبل»[٤].

ويقول أبو يوسف «سألني الأعمش عن مسألةٍ، وأنا وهو لا غير، فأجبتُه، فقال لي: من أين قلتَ هذا يا يعقوبُ؟ فقلتُ: بالحديثِ الذي حدثتني أنت! ثم حدَّثَه، فقال لي: يا يعقوب إني لأحفظ هذا الحديثَ من قبلِ أن يجتمعَ أبواك،

---

(١) وفي هذا المعنى يقول الغزالي: «كل فريق كالعامي بالإضافة إلى ما لم يحصل علمه وإن حصل علما آخر»، ينظر: المستصفى، للغزالي، ص: ١٤٤.

(٢) حلية الأولياء: ٩/ ١٣٩، وانظر مقولة الشافعي أيضاً في (الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي: ٢/ ١٧٣)، ولكنه خاطب هنا شخصاً آخر غير ابن مقلاص، وهو: (يوسف بن عمرو بن يزيد).

(٣) طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى: ١/ ٣٢٩.

(٤) مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي، ص: ٧٩، ومقصوده: أن هذا ليس من اختصاصه، ومن ثمَّ فلا علم له به.

ما عرفتُ تأويلَه إلا الآن»[١].

فمعرفة الحديث المعمول به، وتمييزه عن غير المعمول به، تقتصر على من ألمَّ بالنظر الفقهي، الذي يتجاوز حُدودَ نقلِ النصِّ والتأكُّدِ من صحةِ نسبته إلى قائلِه كما هو اختصاصُ النظرِ الحديثي، إلى الإحاطةِ بمعنى الحديث المنقول، وربطه بالأحاديث الأخرى التي يتقاطع معناها مع معناه، ثم الحكم بعد ذلك بكون الحديث معمولاً به أو غير معمول به.

* * *

*** المطلب الثاني ـ التكامل بين النظر الفقهي والنظر الحديثي:**

من هذا المنطلق تبرز ضرورة تكامل النظر الفقهي مع النظر الحديثي، وهذا التكامل تبرز ضرورته من عدة وجوه:

أولاً: إنَّ حِفظَ الحديثِ وضبطَه، ثم الوصولَ إلى الفهمِ الصحيحِ له لن يكونَ إلا بتكامُلِ هذين النظرين بعضهما مع بعض، ويفهم هذا المعنى من التشبيه الذي ضربه الإمام الأعمش للفقهاء والمحدثين، حيث قال: «يا معشرَ الفقهاء أنتمُ الأطباءُ ونحنُ الصيادلة»[٢].

وقد نصح الخطيب البغدادي طلبة الحديث بالجمع بين النظرين حتى لا يُشنِّع عليهم مُشنِّعٌ، ولا يعترض عليهم مُعتَرِضٌ، فقال: «إنما أسرعت ألسنةُ المخالفينَ إلى الطَّعْنِ على المحدثينَ لجهلِهم أصولَ الفقهِ وأدلتَه في ضِمْنِ السُّنَنِ، مع عدمِ معرفتِهم بمواضِعِها، فإذا عُرِفَ صاحبُ الحديثِ بالتفقُّهِ خَرِسَتْ عنه الألسنُ،

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٣١.

(٢) نصيحة أهل الحديث، للخطيب البغدادي، ص: ٤٥، وجامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٣١.

وعظُمَ محلُّه في الصدورِ والأعيُن»(١).

وقال أيضاً: «ولْيُعْلَم أنَّ الإكثَارَ من كَتْبِ الحديثِ وروايتِه لا يصيرُ بها الرَّجُلُ فقيهاً، إنما يتفقَّه باستنباطِ معانيه وإنعامِ التفكُّرِ فيه»(٢).

ثانياً: إنَّ صحةَ الحديث من وجِهَةِ النظرِ الحديثية لا تستلزمُ قبوله من جهة النظر الفقهية للعمل، والاستنباط؛ إذ قد يكونُ الحديثُ الصحيحُ منسوخاً أو مؤوَّلاً، أو نحو ذلك من العلل التي يراها النظر الفقهي ولا يراها النظر الحديثي، ولذلك يقول ابن أبي ليلى: «لا يفقه الرجلُ في الحديثِ حتى يأخُذَ منه ويدعَ منه»(٣)، ويقول عبدالله بن وهب: «لولا أنَّ الله أنقذني بمالكٍ والليث لضللتُ، فقيل له: كيف ذلك؟ قال: أكثرتُ من الحديثِ فحيَّرني، فكنتُ أعرِضُ ذلك على مالكٍ والليث فيقولان لي: خذ هذا ودع هذا»(٤)، وسببُ حيرتِه وجودُ الأحاديثِ المتعارضةِ مع صِحة إسنادِها، فكان مالكٌ والليث يوفِّقان له بينها.

ويؤكِّدُ هذه المعاني ما ذكره إبراهيم بن إسحاق الزهري، قال: حدثنا أبو نُعيمٍ، قال: كنت أمُرُّ على زُفَرَ، وهو مُحْتَبٍ بثوبٍ، فيقول يا أحولُ! : تعالَ حتى أُغرْبِلَ لك أحاديثَكَ، فأُرِيه ما قد سمعتُ، فيقولُ: هذا يؤخَذُ به، وهذا لا يُؤخَذُ به، وهذا هاهنا ناسِخٌ وهذا منسُوخٌ»(٥).

ثالثاً: إنَّ خُلوَّ الحديثِ الصحيحِ من الشذوذِ والعلةِ يتعدى حدود المخالفةِ

---

(١) نصيحة أهل الحديث، للخطيب البغدادي، ص: ٤٠.

(٢) نصيحة أهل الحديث، للخطيب البغدادي، ص: ٣٧.

(٣) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٣٢.

(٤) ترتيب المدارك، للقاضي عياض: ٣/ ٢٣٦.

(٥) نصيحة أهل الحديث، للخطيب البغدادي، ص: ٤٣.

بين الرواةِ في السند أو في المتن ـ كما هو مقتضى النظر الحديثي ـ ليشمل المخالفةَ للواقعِ العمليِّ على مستوى طبقة الصحابةِ والتابعينَ أو بعضِهم كما هو مقتضى النظرِ الفقهي؛ فالحديثُ الذي لم يكن له واقعٌ عمليٌّ في عصر الصحابة والتابعين يعد شاذاً مردوداً من وجهة النظر الفقهية، وإن كان سنده متكوناً من ثقة عن ثقة، ومن هذا الباب كان الإمام مالك يركِّزُ في موطئِه على ذِكْرِ عملِ أهل المدينة بمقتضى الحديثِ الذي أورده فيه على سبيلِ الاحتجاج، قال الإمام ابن عبد البر: «إنَّ مالكاً كان من أشدِّ الناسِ تركاً لشذوذِ العلم»(١). فالمجتهد في الفقه لا بُد له من أن يجمعَ بين النظرين حتى يصلَ إلى الحكم الصحيح في كل مسألة، والله أعلم.

رابعاً: إنَّ عدمَ قبولِ الحديثِ بناءً على النظرِ الحديثيِّ لا يستلزمُ عدمَ العملِ به؛ وتوضيح هذه الصورة، يظهر إذا علمنا أنَّ المردودَ من وِجهةِ النظرِ الحديثيةِ ليس على درجةٍ واحدةٍ، بل هو على طبقاتٍ متفاوتةٍ في الردِّ، ويمكنُ تصنيفُ درجاته إلى ثلاث درجات:

الأولى: الحديثُ المكذوبُ أو الموضوع.

الثانية: الضعيفُ الشديدُ الضعف، وهو ما فيه راوٍ متهمٌ، أو متروكٌ.

الثالثة: الضعيفُ المتوسِّطُ الضَّعف، وهو ما يقال في راويه: (ضعيفُ الحديث)، أو: (مردودُ الحديث)، أو: (منكر الحديث)، أو نحوه. ويدخُلُ في هذه الدرجةِ الضعيفُ غيرُ المنجبِرِ بمتابعةٍ أو شاهِدٍ، وهو ما يُقالُ في أحَدِ رُواتِه: (ليِّنُ الحديثِ)، أو (فيه لينٌ)، أو نحوه(٢).

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر: ١/ ٦٥.

(٢) ينظر: حاشية قواعد في علوم الحديث، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص: ١٠٠ ـ ١٠٨.

فمن وِجهةِ النظَرِ الحديثيةِ تُعَدُّ كُلُّ هـذه الدرجاتِ داخلةً في نطاقِ القِسمِ المردودِ، ولكن الفقيه الذي امتلك نظرة فقهية، ينظر أحياناً إضافة إلى هذه النظرة الحديثية نظرة فقهية إلى القسم الثالث من درجات المردود، ومن خلالِ هذه النظرة الفقهية قد يصلُ في النهايةِ إلى قبولِ هذا الذي رَدَّه النظرُ الحديثي.

وسبب هذا القبول أن الضعفَ لا يعني أن الخبَرَ باطلٌ في نفسِ الأمْرِ، بل يُقصَدُ به عدم حيازتِه شروطَ القبول من وجهةِ النظر الحديثيةِ، مع تجويزِ كونِه مقبولاً في نفسِ الأمر، فيجوز أن تقترنَ به قرينةٌ تحقِّقُ ذلك[1].

فمثلاً الحديث المرسل لا يعد مقبولاً من وجهة النظر الحديثية لانقطاعه وعدم اتصال إسناده إلى النبي ﷺ، ومع هذا نرى الفقهاءَ قد قبِلوه عندما دلتهم القرائن على ثبوته، وقد أكدَ هذه الحقيقة الحافظُ ابنُ رجبٍ عندما قال: «اعلم أنه لا تنافيَ بين كلامِ الحفاظِ وكلامِ الفقهاء في هذا الباب؛ فإن الحفاظَ إنما يريدونَ صحةَ الحديثِ المعيَّنِ إذا كان مُرسلاً، وهو ليس بصحيحٍ على طريقهم، لانقطاعِه، وعدم اتصال إسناده إلى النبيِّ ﷺ، وأما الفقهاءُ فمرادُهم صحةُ ذلك المعنى الذي دلَّ عليه الحديثُ، فإذا عضَدَ ذلك المرسلَ قرائنُ تدلُّ على أن له أصلاً قويَ الظنُّ بصحة ما دلَّ عليه، فاحتُج به مع ما احتفَّ به من القرائن، وهذا هو التحقيقُ في الاحتجاجِ بالمرسَلِ عند الأئمةِ كالشافعيِّ وأحمدَ وغيرِهما، مع أنَّ في كلامِ الشافعي ما يقتضي صحةَ المرسَلِ حينئذٍ، وقد سبق قولُ أحمد في مرسلاتِ سعيد بن المسيب أنها صِحاحٌ، ووقعَ مثله في كلامِ ابن المدينيِّ، وغيرِه، قال ابنُ المديني ـ في حديثٍ يرويه أبو عبيدةَ بنُ عبدالله بنِ

---

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ٣٩٠.

مسعودٍ، عن أبيه ـ: «هو منقطع، وهو حديث ثَبْت»[١].

ومما ينبغي التنبُّه له أنه لا يُقصد بتصحيحِ من صحَّح المرسَل ـ كالإمامِ الشافعي وأحمد وابن المديني ـ الصحةَ الاصطلاحيةِ كما هي في النظر الحديثيِّ بل يُقصد بهذا التصحيحِ قبولُ المرسل للعملِ به من وجهة النظر الفقهية، وإن كانت عبارة ابنِ رجب توحي بالصحة الاصطلاحية.

ولغرَضِ هذا التكامل ـ والله أعلم ـ درجَ المحدثونَ الذين ضبّطوا قواعِدَ النظر الحديثي ضمن نظرية متكاملة، درجوا على إضافةِ النظرة الفقهية إليها حتى تكتمل الصورة، فمثلا يقول ابن حجر:

«ثم المقبول ينقسم أيضاً إلى معمولٍ به وغيرِ معمولٍ به»[٢]، فتقسيم ابن حجر المقبولَ إلى معمولٍ به وغيرِ معمولٍ به، ليس من مباحث علومِ الحديثِ، بل هي نظرة فقهيةٌ أراد منها ابن حجر تكميلَ الصورة، وإيضاحَ المسألةِ من جميع جوانبها، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثالث ـ مسوغات الموازنة بين النظر الفقهي والنظر الحديثي:**

تبين مما سبق، أن النظرَ الحديثيَّ يتجه إلى معرفةِ المقبول وغير المقبول على أساس قواعد أهل الحديث، بغض النظر عن كونه معمولاً به أو غيرَ معمولٍ به، وأما النظرُ الفقهيُّ فيتجه إلى معرفة المقبولِ وغير المقبول على أساس قواعد أهل الفقه التي تُركِّز على معرفةِ المعمول به وغير المعمول به؛ لأن مجالَ الفقه

(١) شرح علل الترمذي، لابن رجب: ١/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٧٦.

هو الأحاديث المعمولُ بها لاستنباط الأحكام منها، أو استخراج ما توجب على المكلف من الأعمال بناءً عليها.

إذاً، كلُّ واحدٍ من النظرين يتجه إلى معرفة المقبول والمردود، ولكن الهدف في كُلٍّ منهما يختلفُ عن الآخَرِ؛ فهو في النظر الحديثي: معرفةُ ما صَحَّتْ نسبتُه، وتمييزُه عما لم تصِحَّ نسبتُه، وفي النظر الفقهي: معرفةُ ما يُعمَلُ به، وتمييزُه عما لا يُعمَلُ به.

ولتوضيح أهداف كُلٍّ واحدٍ من النظرين، إضافة لما سبق، يمكن عَرضُ نماذجَ من تصرفات الأئمة النقاد وطريقة تعاملهم مع هذه الأهداف، في أحكامهم على المنقول من الأحاديث والآثار.

من ذلك ما قاله الحافظ ابن حجر، رحمه الله: «ومن جملةِ صفاتِ القَبولِ، التي لم يتعرَّض لها شيخُنا ـ يعني الحافظَ العراقي ـ أن يتفقَ العلماءُ على العملِ بمدلولِ حديثٍ، فإنَّه يُقبَلُ حتى يجب العملُ به، وقد صرَّح بذلك **جماعةٌ من أئمةِ الأصولِ**، ومن أمثلته: قول الشافعي[1]: وما قلتُ ـ يعني في تنجيسِ الماءِ بحلولِ النجاسةِ فيه ـ من أنه إذا تغير طعمُ الماءِ أو ريحُه أو لونُه كان نجساً، يُروى عن النبيِّ ﷺ من وجهٍ لا يُثبِتُ **أهلُ الحديثِ** مِثلَه، لكنه قولُ العامَّة، لا أعلم بينهم اختلافاً»[2].

ومثله أيضاً: قولُ أبي الحسن بن الحصَّار المالكيِّ: «قد يعلمُ الفقيهُ صحةَ الحديثِ، إذا لم يكن في سنده كذابٌ، بموافقة آيةٍ من كتابِ الله، أو بعضِ أصولِ الشريعةِ، فيحمِلُه ذلك على قَبولِه، والعملِ به»[3]، ولا يقصدُ

(١) ينظر: السنن الكبرى، للبيهقي: ١/ ٢٦٠.

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٤٩٤.

(٣) تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٦٨، وقد نسب هذا القول إلى كتاب ابن الحصار (تقريب المدارك على موطأ مالك).

ابن الحصار بقوله (صحةَ الحديثِ) الصحةَ الاصطلاحيةِ التي هي من اختصاص النظر الحديثي، بل يقصد بها قبولَه وصلاحيتَه للعملِ من وجهة النظرِ الفقهية.

ومن يتصفح سنن الترمذي يجد أن النظر الفقهي الذي يهتم بالعمل، متمايزٌ كل التمايز عن النظر الحديثي الذي يهتم بمعرفة ما صحت نسبته إلى مصدره على قواعد أهل الحديث، ومن ذلك تعليق الإمام الترمذي على حديث أبي هريرة المرفوع: «من ذرعه القيءُ، وهو صائِمٌ، فليس عليه قضاءٌ، وإن استقاءَ فليقض»[(١)]، قال الترمذي حديث أبي هريرة حديث حسنٌ غريبٌ لا نعرِفُه من حديث هشام عن ابن سيرين... إلا من حديث عيسى بنِ يونس، وقال محمد ـ يعني البخاري ـ: لا أراه محفوظاً، ثم قال الترمذي: وقد رُوِيَ هذا الحديثُ من غيرِ وجهٍ، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، ولا يَصحُّ إسنادُه... والعمل عند أهل العلم على حديث أبي هريرة»[(٢)].

فقول الترمذي «لا يصح إسناده» تعبيرٌ عن وِجهة النظر الحديثية، وقوله: «والعمل عند أهل العلم على حديث أبي هريرة» تعبيرٌ عن وِجهة النظر الفقهية، والله أعلم.

فالنظر الفقهي لما وجد تلقي العلماء لهذا الحديث بالقبول كان هذا قرينة له على العمل به مع أنه لا يصح له إسناد من وجهة النظر الحديثية كما قال

(١) أخرجه الترمذي، في الصوم، (باب ما جاء فيمن استقاء عمدا)، رقم: (٧٢٠)، وابن ماجه في الصيام، (باب: ما جاء في الصائم يقيء)، رقم: (١٦٧٦)، وقال الحاكم بعد إخراجه في (المستدرك على الصحيحين: ١/ ٥٨٩): «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

(٢) سنن الترمذي، في الصوم، (باب ما جاء فيمن استقاء عمدا)، رقم: (٧٢٠).

الترمذي، وهذا يؤكد ما سبق تقريره، من أن الضعيف المقارب إذا اعتضد بما يقويه من وجهة النظر الفقهية قبله الفقهاء وعملوا به.

بعد هذا الإيضاح لهدفِ كُلِّ واحدٍ من النظرين من معرفةِ المقبول والمردود، تبرزُ الحاجةُ إلى معرفةِ القواعِدِ التي سارَ عليها أصحاب كُلِّ واحدٍ من النظرين، كما تبرز الحاجة إلى الموازنة بين قواعد هذين النظرين، والمنهج المتَّبَع من قِبَلِ كُلٍّ منهما حتى يُدرك المرءُ ملاحِظَ الأئمة السابقين، وطُرُقَهم في معرفة المقبول والمردود خشيةَ أن يقعَ في مغبة الاعتراضِ عليهم أو النقد لمناهجهم مِنْ دون علم أو فهم.

وإن الموازنة بين هذين النظرين تفيدُ في معرفةِ نقاط الاتفاقِ والاختلافِ في منهج كل منهما، كما تفيد في الوصول إلى أسباب الاختلاف في النتائج التي أوصلت إليها قواعد كل منهما، وهذا كله يثري المنهج الإسلامي، ويظهر إسهامه الكبير في مجال النقد لما نقل من الأحاديث والأخبار.

هذا وقد اختار الباحث لتمثيل النظر الفقهي: مذهب الحنفية، بسبب الحملة الشديدة من قبل أهل الحديث وغيرهم، على مرِّ العصور، على منهج الحنفية، وطرق تعاملهم مع ما ثبت لدى المحدثين من الأحاديث والآثار، فكان هذا البحث للاطلاع على منهجهم المصطبغ بالنظرِ الفقهي، والكشفِ عن ملاحِظِهم في قَبولِ الأخبارِ وردِّها، إضافةً إلى أن الحنفيةَ اختلفوا عن غيرهم من الفقهاء، في تأصيل كثيرٍ من القواعِد التي تُعدُّ من قبيل النظرِ الفقهيِّ الذي ساروا عليه، وهذا ما يجعل مجال الموازنة أوضح وأبين، والله المعين.

* * *

المبحث الثالث
مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي

لا شكَّ أن الموازنة بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين، تستلزمُ الحديثَ عن مدرستين مشهورتين تتصلان كُلَّ الصلة، وترتبطان كلَّ الارتباط بمنهج الحنفية ومنهج المحدثين، وهما: مدرسة أهل الحديث، ومدرسة أهل الرأي، وتظهر علاقة هاتين المدرستين بكل من منهج الحنفية ومنهج المحدثين إذا علمنا أن المدرسة الأولى، وهي مدرسة أهل الحديث: إنما هي تعبير صادق، وصورة مطابقة لمنهج المحدثين، وأن المدرسة الثانية، وهي مدرسة أهل الرأي: إنما أصبحت في عُرْفِ المحدثين أو عُرفِ مدرسة أهل الحديث عَلَمَاً على منهجِ الحنفية الذي كان حاملُ لوائه أبا حنيفة النعمانَ بنَ ثابتٍ، رحمه الله تعالى.

ومن هنا، دعت الحاجة إلى عرض لمحة سريعة عن نشأة هاتين المدرستين، وتطورهما، ومظاهر الاتفاق والاختلاف بينهما، والأسباب أو العوامل التي أدت إلى تمايزهما أو الاختلاف بينهما.

*** المطلب الأول ـ مفهوم مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي:**

أولاً ـ مفهوم مدرسة أهل الحديث:

في أواخر عهد التابعين، بدأت تظهر على الوجود ظاهرة التدوين الرسمي لحديث الرسول ﷺ وآثار الصحابة والتابعين، حيث تفرغ لهذا التدوين طائفة نذرت نفسها له، وبذلت في سبيله كل غال ورخيص، فجابت الأقطار والأمصار، وتركت الأهل والديار، وتشكل لها مع الزمن ملامح مدرسة خاصة ميزتها عن غيرها من سائر المدارس والفرق والمناهج المشهورة بين الناس آنذاك، وبدأ

الناس والعلماء يُطلقون عليها (مدرسة أهل الحديث)، أو (مدرسة المحدثين)، واشتهرت هذه المدرسةُ بينهم، وكثر المنتسبون لها، حتى دخل فيها من ليس من أهلها، وخالط رجالها من لا ناقة له فيها ولا جمل، ومن هنا تدعو الضرورة إلى التمييز بين طائفتين من أهل الحديث:

الأولى: طائفة العلماء المبرِّزين من أهل الحديث الذين كان هدفهم حماية السنة، وحفظها من الدسِّ والضياع، وقد تميز أهلها بأنهم كانوا ينقلون الأحاديث عن علم ومعرفة، ويشتغلون بنقد الأخبار المنقولة وتمييز صحيحها من سقيمها، بغية حفظ الشريعة، والتشرُّف بخدمتها.

الثانية: طائفة الرواة المنتسبين إلى أهل الحديث، وليسو في الحقيقة من أهله، وقد تميز أهلها بأنه كان أكبر همهم الإكثار من سماع الحديث والآثار، والبحث عن العوالي وغرائب الأخبار، لا لمعرفة الصحيح من غيره بجمع الطرق، بل ليقول أحدهم: لقيت فلاناً، ولي من الأسانيد ما ليس لغيري، وعندي أحاديث ليست عند غيري[1]، فهؤلاء اقتنعوا «من العلم برسمه، ومن الحديث باسمه، ورضوا بأن يقولوا: فلانٌ عارفٌ بالطرقِ وروايةِ الحديثِ، وزهدوا في أن يُقالَ: عالمٌ بما كتبَ، أو عالِمٌ بما عَلِم»[2].

ثانياً ـ مفهوم مدرسة أهل الرأي:

قبل بيان المقصود بمدرسة أهل الرأي لا بد من ذكر مفهوم الرأي وأنواعه، وتحديد النوع المقصود منها عند الحديث عن (أهل الرأي).

الرأي لغة: كما يقول ابن فارس: «أصلٌ يدلُّ على نَظَرٍ وإبصَارٍ؛ بعَينٍ، أو

---

(١) ينظر: تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ص: ١٤٢.

(٢) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص: ١٧.

بَصِيرَةٍ، فالرَّأي: ما يراه الإنســانُ في الأمْرِ، وجمعه الآراءُ»[١]. وعلى هـذا، فالرأي يُقصد به أحد معنيين:

- **مشاهدة العين وإبصارُها:** ومنه قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ﴾[آل عمران: ١٣]؛ أي: رؤيةً ظاهرةً مكشوفةً، لا لبس فيها، مُعايَنَةً كسائِرِ المعايَنات[٢].

- **رؤية القلب التي هي بمعنى العلم أو الاعتقاد:** ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾[البقرة: ٢٤٣]؛ أي ألم تعلم يا محمد، وهو من رؤية القلب لا رؤية العين، لأن نبينا محمداً ﷺ لم يدرك الذين أخبر الله عنهم هذا الخبر[٣].

قال الراغب الأصفهاني: «الرأي: اعتقادُ النَّفسِ أحدَ النقيضينِ عن غلبةِ الظنِّ، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ﴾[آل عمران: ١٣]؛ أي: يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثلَيهِم»[٤].

الرأي اصطلاحاً: من خلال التتبع لاستعمال مصطلح (الرأي) في كتب المحدثين، وكتب الفقهاء يظهر أن الرأي المقصود هو ما ذكره الراغب الأصفهاني: أي أن الرأي في الاصطلاح هو: اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن، وهذا الاعتقاد قد يكون في مبادئ العقيدة، وقد يكون في فروع الفقه، وكل منهما قد يكون محموداً وقد يكون مذموماً، وعلى هذا، فمن الأولى

---

(١) ينظر: مادة (رأي) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٢/ ٤٧٢.

(٢) ينظر: الكشاف، للزمخشري: ١/ ٣٧٠.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية: ١/ ٣٢٧.

(٤) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص: ٢٠٩.

تقسيم الرأي إلى قسمين: مذموم ومحمود، وبيان ما يدخل تحت كل قسم من أمور العقيدة أو الفقه.

أولاً ـ الرأي المذموم: ويختلف مفهومه على حسب الجانب الذي يدخل فيه: عقيدة أو فقهاً:

الجانب الأول: الرأي المذموم في العقيدة: يبدو أن أول استخدامٍ لهذه الكلمةِ على سبيل العَلَمِيَّة كان يُقصد به أصحاب المذاهِبِ التي شذَّت عن الجمهورِ في مسائلَ عَقَدِيَّةٍ، كالخوارج، والقدريَّةِ، والمرجِئَة، والمعتزِلَةِ، وغيرِهم.

والسبب في إطلاقِ هذا اللَّقبِ عليهم، أنهم استعملوا آراءَهم في ردِّ الأحاديثِ الثابتةِ عن النبيِّ ﷺ، بل في ردِّ ظواهِرِ القرآن لغيرِ سببٍ يوجبُ الردَّ أو يقتضي التأويلَ، كما قالوا بنفي الرؤيةِ، ونفي عذابِ القبرِ، ونفي الميزانِ والصراطِ، وكذلك ردوا أحاديثَ الشفاعةِ والحوضِ ونحوها[١].

ومما يؤكد هذه التسمية حديث الأزرق بن قيس قال: «كنا على شاطئ نهرٍ بالأهواز، قد نضبَ عنه الماءُ، فجاء أبو برزةَ الأسلميُّ على فَرَسٍ، فصلَّى وخلَّى فَرَسَه، فانطلقَتِ الفرسُ، فتركَ ـ أبو برزة ـ صلاتَه، وتبِعَهَا حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاتَه، **وفينا رجلٌ له رأيٌ**، فأقبلَ يقولُ: انظروا إلى هذا الشيخِ تركَ صلاتَه من أجلِ فَرَسٍ، فأقبلَ ـ أي أبو برزة ـ فقال: ما عنَّفَنِي أحدٌ منذُ فارقتُ رسولَ الله ﷺ، وقال: إنَّ منزلي مُتَرَاخٍ، فلو صليتُ وتركتُ، لم آتِ أهلي إلى الليلِ وذكرَ أنّه صحِبَ النبيَّ ﷺ، فرأى من تيسيرِه»[٢].

---

(١) ينظر: الاعتصام، للشاطبي: ١/ ١٠٢، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: ٤/ ٥٣، وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب، (باب: قول النبي ﷺ يسروا ولا تعسروا...)، رقم: (٥٧٧٦).

قال ابن الأثير: «(وفينا رجل له رأي)، يقال: فلانٌ من أهلِ الرأي؛ أي: أنه يرى رأيَ الخوارج، ويقول بمذهبهم، وهو المراد ها هنا»[١].

وقال الأوزاعي، رحمه الله: «هلك عُبَّادُنَا وخيارُنا في **هذا الرأي**؛ يعني: القدر»[٢].

ويأتي في هذا السياق ما أخرجه ابن شاهين بسنده إلى المغيرة بن مقسم الضبي، عن إبراهيم النخعي، قال: «ذُكِرَ عندَه الإرجاءُ، قال: هو الرأيُ المحدَثُ»[٣]. وفي رواية ابنِ سعدٍ عن إبراهيم: «إياكم وأهلَ هذا الرأيِ المُحْدَثِ، يعني المرجئةَ»[٤].

الجانب الثاني: الرأي المذمومُ في الفقه: ويقصد به الاجتهاد في فروع الدين المبني على غير أسس، والمستند إلى غير أصلٍ من الكتابِ أو السنةِ أو الإجماع، فقد ورد عن الشعبيِّ، رحمه الله، قوله: «إنما هلكتُم حين تركتُم الآثارَ وأخذتُم بالمقاييسِ»[٥].

ومنها قول سيدنا عمر ﷺ: «إياكم والرأيَ فإنَّ أصحابَ الرأيِ أعداءُ السُّنَنِ، أعيتهُم الأحاديثُ أن يحفظُوها»[٦].

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري: ٢/ ١٧٩، وينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١٤/ ٣٠٠، وتاج العروس، للزبيدي: ٣٨/ ١١٣.

(٢) المعرفة والتاريخ، للفسوي: ٢/ ٢٢٧.

(٣) شرح مذاهب أهل السنة، لابن شاهين، ص: ٢٤.

(٤) الطبقات الكبرى، لابن سعد: ٦/ ٢٧٣، وينظر أيضاً: غريب الحديث، لإبراهيم بن إسحاق الحربي: ٢/ ٧٦٩.

(٥) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٣٧.

(٦) أخرجه ابن شبة في (أخبار المدينة: ٢/ ١٢)، قال: «حدثنا هارون بن معروف، قال =

قال ابن حجر مُعلقاً على قول سيدنا عمر: «أراد ذم من قالَ بالرأيِ مع وجودِ النصِّ من الحديثِ لإغفالِه التنقيبَ عليه»(١).

ثانياً ـ الرأي المحمود: ويختلف مفهومه على حسب الجانب الذي يتناوله عقيدة أو فقهاً:

الجانب الأول: الرأي المحمود في العقيدة: وهو الاجتهادُ الذي يهدفُ إلى تأويلِ آي الصفاتِ أو الأحاديثِ التي توهِمُ التجسيمَ في حقِّ الباري سبحانه وتعالى، أو يُشكِلُ ظاهِرُها مع مُحكَمٍ من مُحكماتِ الآياتِ أو الأحاديثِ التي تشرَحُ عقيدةَ الإنسان المُسلِم.

الجانب الثاني: الرأي المحمود في الفقه: وهو الاجتهادُ المبنيُّ على أصلٍ من الكتابِ أو السنةِ أو الإجماعِ في حادثةٍ لم تُوجَد في كتابٍ ولا سنةٍ ولا إجماعٍ، ممن يعرِفُ الأشباهَ والنظائِرَ وفقهَ معاني الأحكامِ، فيقيسُ قياسَ تشبيهٍ وتمثيلٍ، أو قياسَ تعليلٍ وتأصيلٍ، قياساً لم يعارضْه ما هو أولى منه(٢). أو هو الرأيُ الذي يفسر النصوصَ، ويبيِّنُ وجهَ الدلالةِ منها، ويقررها ويسهِّلُ طريقَ الاستنباطِ منها، قال عبدالله بن المبارك: «ليكن الذي تعتمد عليه الأثرَ، وخُذ من الرأيِ ما يُفسِّرُ لك الحديثَ»(٣).

= حدثنا عبدالله بن وهب، قال: قال حيوة، عن ابن الهاد، عن محمد بن إبراهيم، قال: قال عمر ﷺ. . .»، ورجال إسناده ثقات، غير أن محمد بن إبراهيم من الطبقة التي تلي الوسطى من التابعي، وتوفي سنة (ت١٢٠هـ)، فحديثه عن عمر مرسلٌ، والله أعلم. وقد استوفى ابن عبد البر طرق هذا الأثر في (جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ١٣٤).

(١) فتح الباري، لابن حجر: ١٣/ ٢٨٩.

(٢) ينظر الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ٣/ ٢٢٩.

(٣) المدخل إلى السنن الكبرى، للبيهقي: ٢٠٢، وجامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٣٢.

وبعد هذا البيان، يمكن القول: إن أهل الرأي بحسب الإضافة هم كلُّ من نظر واجتهد وقاس في المسائل العقدية والفقهية، سواءٌ كان اجتهاده مذموماً أو محموداً.

وأما مصطلح (أهل الرأي) الذي يقابل مصطلح (أهل الحديث) فهو عَلَمٌ على أهلِ الكوفة في العراق، حيث يُمَثِّلُهم الإمام أبو حنيفة النعمانُ بن ثابتٍ وأصحابه رحمهم الله تعالى.

يقول نجم الدين الطوفي الحنبلي:

«اعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كلُّ من تصرَّف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام، لأن كلَّ واحدٍ من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظرٍ ورأيٍ، ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته. وأما بحسب العَلَمِيَّةِ، فهو في عُرف السلف عَلَمٌ على أهلِ العراق، وهم أهلُ الكوفة، أبو حنيفة ومن تابعه منهم»(١).

فـ (مدرسة أهل الرأي) يُقصد بها مدرسة أبي حنيفة وأصحابه، وسبب تسميتهم بأهل الرأي هو كثرةُ عنايتِهم بعِلَلِ الأحكامِ، والاجتهادِ والقياسِ فيما لم يرِد فيه نصٌّ من كتابٍ، أو سنة، أو أثر من آثار الصحابة رضوان الله عليهم، وكانت هذه المسائل كثيرةً في بيئةِ أهل العراق بسبب كثرة الفرقِ الاعتقادية، وتعقُّدِ المعاملاتِ الاقتصاديةِ، من زراعةٍ وصناعةٍ وتجارةٍ ونحوها مما لا تفي بأحكامها ظواهر النصوص الواردة.

قال ابن الأثير: «المحدثون يُسمُّونَ أصحابَ القياسِ أصحابَ الرأيِ؛ يعنون: أنهم يأخذون برأيهم فيما يُشكِلُ من الحديثِ، أو ما لم يأتِ فيه حديثٌ

---

(١) شرح مختصر الروضة، للطُّوفي: ٣/ ٢٨٩.

ولا أثرٌ»[١].

وفي النهاية، يحسن إيراد ما قاله الشهرستاني (٥٤٨هـ) في أثناء حديثه عن المجتهدين في الأمة الإسلامية: «المجتهدون؛ من أئمة الأُمَّةِ، محصورونَ في صنفينِ لا يعدوان إلى ثالثٍ: أصحابِ الحديث، وأصحابِ الرأي:

أصحابُ الحديث، وهم أهلُ الحجازِ: هم أصحابُ مالكِ بن أنس، وأصحابُ محمدِ بنِ إدريسَ الشافعي، وأصحابُ سفيان الثوري، وأصحابُ أحمد ابن حنبل، وأصحابُ داود بن علي بن محمد الأصفهاني، وإنما سموا أصحاب الحديث، لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديثِ، ونقلِ الأخبارِ، وبناءِ الأحكامِ على النُّصُوصِ، ولا يرجعون إلى القياسِ الجليِّ والخفيِّ ما وجدوا خبراً أو أثراً.

وأصحابُ الرأي، وهم أهل العراق: هم أصحابُ أبي حنيفة؛ النُّعمان بن ثابتٍ، ومن أصحابه: محمد بن الحسن، وأبو يوسفَ يعقوبُ بنُ إبراهيمَ بنِ محمدٍ القاضي، وزفرُ بنُ الهُذَيلِ، والحسنُ بنُ زيادٍ اللُّؤلُؤيُّ، وابن سمَّاعةَ، وعافيةُ القاضي، وأبو مطيعٍ البلخيُّ، وبشر المريسيُّ، وإنما سُمُّوا أصحاب الرأي، لأن أكثر عنايتِهم بتحصيلِ وجهِ القياسِ، والمعنى المستنبطِ من الأحكام، وبناء الحوادث عليها»[٢].

* * *

* المطلب الثاني ـ نشوء مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي:

يمكن الحديث عن تاريخ نشأة هاتين المدرستين عبر ثلاثة أجيال، هي:

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري: ٢/ ١٧٩.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٠٦، ٢٠٧.

جيل الصحابة، وجيل التابعين، وجيل أتباع التابعين:

أولاً ـ عصر الصحابة:

بعد وفاة النبي ﷺ، وتولي الصحابةِ، رضوان الله عليهم، مَهمَّةَ تبليغِ الدعوةِ، ونشرِ مبادئ الإسلام، فَرَضَت الأحداثُ المتلاحقةُ، والحوادثُ المستجدةُ الطارئةُ ـ التي لم يُذكر حكمُها صراحة في كتابِ الله وسنةِ رسولِه ﷺ ـ على الصحابةِ بيانَ حُكمها عن طريقِ الاجتهاد. فظهر في جيل الصحابة فريقان: أحدُهما: كان يكثر من الاجتهاد والفتوى في هذه المسائل المستجدة مستعيناً بعلل النصوص ومقاصد التشريع، كعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعائشة أم المؤمنين وزيد بن ثابت، وغيرِهم، ﷺ. وآخرُ: كان يتهيب من الفتوى الاجتهاد، ويتقلل من القول في المسائل المستجدة برأيه، كأمثال أبيٍّ بن كعبٍ، وأبي الدرداء، وأبي طلحة والمقداد بن الأسود، وغيرهم، رضي الله عنهم أجمعين[١].

ومع اختلاف موقف الفريقين من الفتوى فيما جدَّ من المسائل، فإن بقاء كبار الصحابة، رضوان الله عليهم، داخل ربوع الحجاز، في عهد سيدنا عمر ﷺ[٢]، حال دون تشكلِ مدارس فقهية متمايزة، بسبب لجوئهم إلى الشورى، وتيسر الإجماع من قبلهم على كثير من المسائل.

وأما بعد وفاة سيدنا عمر ﷺ، وترخيص سيدنا عثمان ﷺ لكبار الصحابة

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٥/ ٨٧.

(٢) أخرج الطبري في (تاريخه: ٢/ ٦٧٩) بسنده إلى الحسن البصري، أنه قال: «كان عمر بن الخطاب قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان إلا بإذن وأجل».

بالخروج والانتشار في البلاد المختلفة[١]، فلم يعد مبدأ الشورى متيسراً كما كان من قبل، كما أن الإجماع على حكم مسألة أصبح فيه من العسر ما لم يكن موجوداً من قبل، فبدأت تظهر البذور الأولى للمدارس الفقهية في الأقطار المختلفة التي نزلها الصحابة رضوان الله عليهم[٢].

ثانياً ـ عصر التابعين:

ولما جاء عصر التابعين، نمت البذورُ التي غرسها الصحابةُ، في البلادِ المختلفة التي نزلوا فيها، وأصبح لكُلٍّ منهم تلاميذُ في كلِّ بلدٍ؛ تمسكوا بأقوالهم وفتاواهم، بل تمسكوا بمواقفهم من الاجتهاد والفتوى في المسائل الطارئة والأحداث المستجدة، وكان من نتيجة ذلك، أن تنوعت المشارب الفقهية في البلاد التي نزلها الصحابة، رضوان الله عليهم، واختلفت النظرة إلى الحوادث الطارئة والمسائل المستجدة تبعاً لتلك المشارب[٣].

ويمكن للناظرِ في جيلِ التابعين، أن يلحظَ وجودَ اتجاهين، متناغمين مع البذور الأولى التي غرسها الصحابةُ رضوان الله عليهم؛ اتجاهٍ ينبسط للاجتهاد والفتوى في المسائل المستجدة، واتجاهٍ ينقبض لها ويحاول جهده الإقلالَ من الفتوى فيها، والأمثلة على ذلك كثيرة في أغلبِ الأمصار الإسلامية في ذلك الوقت، ففي العراق مثلاً، يقول ابنُ قتيبة الدِّيْنَوَرِيُّ، رحمه الله، موازناً بين موقفِ الشعبي ومجاهد من الرأي والقياس: «كان أشدَّ أهلِ العراقِ في الرأيِ

(١) أخرج الطبري في (تاريخه: ٢/ ٦٧٩) بسنده إلى الشعبي، أنه قال: «لما ولي عثمان خلى عنهم؛ يعني الصحابة، فاضطربوا في البلاد، وانقطع إليهم الناس».

(٢) ينظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي: ١/ ٣٢٠.

(٣) ينظر: أبو حنيفة، لأبي زهرة، ص: ٨٦.

والقياسِ الشعبيُّ، وأسهلَهم فيه مجاهدٌ»(١).

ويقول: عبدالله بن عون في موازنته بين الشعبي وإبراهيم النخعي: «كان الشعبيُّ إذا جاءه شيء اتقاه، وكان إبراهيم يقولُ ويقول»(٢)، ويقولُ أيضاً: «كان الشعبيُّ منبسطاً، وكان إبراهيمُ منقبِضَاً، فإذا وقعتِ الفتوى انقبضَ الشعبيُّ، وانبسطَ إبراهيم»(٣). ويقول ابن أبي ليلى: «كان الشعبيُّ صاحبَ آثارٍ، وكان إبراهيم النخعي صاحبَ قِياسٍ»(٤). ويقول إسماعيل بن أبي خالد: «كان الشعبي وأبو الضحى وإبراهيمُ وأصحابُنا يجتمعون في المسجد، فيتذاكرون الحديث، فإذا جاءتهم فتيا ليس عندهم منها شيءٌ رمَوا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي»(٥).

وإذا كان هذان الاتجاهان موجودينِ في التابعين من أهل العراق، فلم يكن الأمر مختلفاً عنه في الحجاز، ويمكن إدراكُ ذلك مما قاله ابن حزم في أثناء حديثه عن الشيوخ الذين لقيَهم الإمام مالك: «وما أدْرَكَ مالكٌ بالمدينةِ أعلى من نافعٍ: وهو قليلُ الفتيا جِداً، وربيعةَ: وكان كثيرَ الرأي قليلَ العِلم بالحديثِ، وأبي الزنادِ وزيدِ بن أسلمَ: وكانا قليلَي الفتيا»(٦).

ويؤكد هذا الذي ذكره ابن حزم، ما حكاه محمد بن سليمان المُرَاديُّ، عن شيخٍ من أهلِ المدينة، يكنى أبا إسحاق، أنه قال: «كنت أرى الرجل في ذلك

(١) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص: ٥٧.

(٢) أخرجه الدارمي في (السنن، باب: من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع)، رقم: (١٣٣).

(٣) تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٢٥/ ٣٦٧.

(٤) تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٢٥/ ٣٦٧، وتاريخ الإسلام، للذهبي: ٧/ ١٢٧.

(٥) حلية الأوليا، لأبي نعيم: ٤/ ٢٢١.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٢/ ٢٣٧.

الزمان ـ أي زمان التابعين ـ وإنه ليدخل يسأل عن الشيءِ، فيدفعه الناسُ من مجلسٍ إلى مجلسٍ، حتى يُدفعَ إلى مجلسِ سعيد بن المسيب، كراهيةَ الفتيا، وكانوا يدعون سعيد بن المسيب الجريءَ»(١). في الفتيا والاجتهاد في المسائل المستجدة.

ومع وجود هذين الاتجاهين في كل الأمصارِ الإسلامية، إلا أنَّ مظاهِرَ الاختلاف والتنافس بدأت تظهر بين مصرين منها، على الخصوص، وهما العراق والحجاز، أو بعباراتٍ أكثر تحديداً: بين اتجاه أهل الكوفة واتجاه أهل المدينة، والسببُ الذي سلَّط الأضواءَ على هذين المِصرَين هو: المكانةُ التي احتلها كُل مصر منها في خارطةِ الدولة الإسلامية، فالمدينةُ هي موطنُ الرسولِ الكريمِ ﷺ، وفيها قبرُه، وهي عاصمةُ الخلافةِ الإسلاميةِ في عهدِ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ ﵃.

وأما الكوفةَ فهي المنشأةُ الإسلاميةُ الخالصة التي خطَّها الصحابة رضوان الله عليهم(٢)، وبنَوها أيام سيدنا عمر، ﵁(٣)، وفيها وجوهُ الناسِ من كبار المهاجرينَ والأنصارِ كما قال سيدنا عمر ﵁(٤)، وفيها قال إبراهيم النخعي: «هبطَ الكوفةَ ثلاثمائةٍ من أصحابِ الشجرةِ، وسبعونَ من أهل بدرٍ»(٥). وقال العجليُّ أيضاً:

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٦٤.

(٢) ينظر: الاتجاهات الفقيهة عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، للدكتور عبد المجيد محمود عبد المجيد، ص: ٣٢.

(٣) ينظر: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، للمقدسي، ص: ١١٦.

(٤) ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد: ٦/ ٥، حيث أخرج بسنده إلى سيدنا عمر ﵁، أنه قال: «بالكوفة وجوه الناس».

(٥) الطبقات الكبرى، لابن سعد: ٦/ ٩.

«نزل الكوفةَ ألفٌ وخمسُمائة من أصحابِ النبي ﷺ»[١].

ومن مظاهر هذا التنافس والاختلاف بين أهل المدينة وأهل الكوفة، اتهامُ كُلٍّ منهم للآخر في طريقته في الإفتاء، ومنهجه في الاستنباط، ويؤكد ذلك ما ذكره البيهقي أن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، «سأل سعيد بن المسيب كم في إصبع المرأة؟ قال: عشرٌ، قال: كم في اثنتينِ؟ قال: عشرون، قال: كم في ثلاث؟ قال: ثلاثونَ، قال: كم في أربعٍ؟ قال: عشرون، قال ربيعةُ: حين عَظُمَ جُرْحُها، واشتدَّتْ مصيبتُها، نَقَصَ عقلُها؟! قال: أعراقيٌّ أنت؟! قال ربيعةُ: عالِمٌ متثبِّتٌ، أو جاهِلٌ مُتعَلِّمٌ، قال: يا ابنَ أخي! إنها السنةُ»[٢].

فالتابعي الجليل سعيد بن المسيب ـ الذي يُدعى بـ (الجريء)؛ أي: في الاجتهاد والفتوى ـ يُنكر على ربيعة بن أبي عبد الرحمن (ربيعة الرأي) استخدامَه أسلوب أهل العراق في الاجتهاد والقياس، وهذا يدل على عدم قبول أهل المدينة لمنهج العراقيين، ويؤكد ذلك مسارعة ربيعة إلى نفي التهمة عن نفسه، قائلاً: عالم متثبت أو جاهل متعلم!

ومن الأمثلة التي تعزز وجود هذا التنافُسِ ما حدَّث به أبو سليمانَ إسحاقُ ابنُ راشدٍ الجزريُّ، قال: «كان الزهريُّ إذا ذكرَ أهلَ العراقِ ضعَّفَ علمَهم، فقلتُ له: إنَّ بالكوفةِ مولىً لبني أسدٍ ـ يعني: الأعمش ـ يروي أربعةَ آلافِ حديثٍ، قال: أربعةَ آلافِ حديث؟! قلتُ: نعم، إن شئتَ حدثْتُكَ ببعضِ حديثِه، أو قال: بعضَ علمِه، قال: فجِئْ به، فجئتُ به فلما قرأَه قال: والله إنَّ هذا لعِلْمٌ، وما كنتُ أرى أنَّ بالعراقِ أحداً يعلَمُ هذا»[٣].

(١) معرفة الثقات، للعجلي: ٢/ ٤٤٨.

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي: ٨/ ٩٦.

(٣) الطبقات الكبرى، لابن سعد: ٦/ ٣٤٣، وجامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ٣٤.

وفي مقابل موقف أهل الحجاز من أهل العراق يمكن أن نجد موقف أهل العراق من أهل المدينة مشابه له، ومن ذلك أن حماد بن أبي سلمة العراقي قال عن عطاء وطاووس ومجاهد من علماء الحجاز: «قد سألتُهم، فلم يكن عندهم شيءٌ، والله لَصِبيانُكم أعلمُ منهم بل صبيانُ صِبيانِكم»(١).

ومثله ما أخرجه سعيد بن منصور بسنده إلى مسروقٍ أنه «كان يأخذ بقول عبدالله في الأخوات لأبٍ وأمٍّ، ويجعلُ ما بقيَ في الثلثينِ للذكورِ دونَ الإناثِ فخرجَ خَرْجَةً إلى المدينةِ، فجاء وهو يرى أن يُشرِكَ بينهم، فقال له علقمةُ: ما ردَّكَ عن قولِ عبدالله؟! لقيتَ أحداً هو أثبت في نفسك منه؟! قال: لا، ولكنّي لقيتُ زيدَ بن ثابتٍ فوجدتُه من الراسخين في العلم»(٢).

ثالثاً ـ عصر أتباع التابعين:

في عهد أتباع التابعين ازداد التنافس الإقليمي بين هاتين المدرستين، واشتد اعتزاز كل منهما بعلمائه ومشايخه، وبدأت تتشكل ـ نتيجة الحاجة الماسة إلى معرفةِ حُكمِ الله تعالى فيما استجد من الوقائع والأحداث ـ المدارسُ الفقهيةُ المختلفةُ في كلا البلدين، وكان من أهمها: مدرسة الإمام أبي حنيفة وأصحابه في الكوفة، ومدرسة الإمام مالك في المدينة، ومع أن كِلتا المدرستين كان يأخذ بمنهجٍ متقاربٍ من منهجِ الآخَرِ في الاجتهاد والفتوى، إلا أن هذا لم يمنع من بروزِ بعضِ مظاهِرِ التنافسِ بينهما، ويمكن للمتتبع الراصد لتلك الفترة أن يلحظ

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٥٢، وذكر ابن عبد البر (٢/ ١٥٣) أن المغيرة بن مقسم الضبي راوي هذه العبارة عن حماد تعقبه بقوله: «هذا بغي منه»، وعلق عليها ابن عبد البر: «صدق مغيرة، وقد كان أبو حنيفة، وهو أقعد الناس حماد، يفضل عطاء عليه».

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في (سننه: ١/ ٤٠)، وابن أبي شيبة في(مصنفه: ٦/ ٢٤٤).

بعض العبارات من كِلتا المدرستين تُنقِّص أقدار المخالفين، وتَسِمُ الفريق الآخر بقلة العلم أو نحو ذلك، ومن ذلك أن الإمام مالكاً كان يقول عن أهل العراق: «أنزلوهم منكم منزلة أهل الكتاب، لا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد»، وقد حدَث أن دخل عليه محمد بن الحسن، وهو يقول هذه المقالة، فاستحيا الإمام مالك منه، واعتذر له بقوله: «يا أبا عبدالله، أكره أن تكون غيبةً، كذلك أدركتُ أصحابنا يقولون»[1].

وقد صاحب ظهورَ هاتين المدرستين، تكاملُ بنيانِ مدرسةِ أهلِ الحديث التي انطلقت من أرض الحجاز ـ بعد أمر سيدنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنة ـ لجمعِ أحاديثِ الرسولِ ﷺ، وآثارِ الصحابةِ والتابعين، وقد أصبح لها في عهد هاتين المدرستينِ وجودٌ بارزٌ وأثرٌ واضحٌ، إنْ في جمع الحديث، أو في طريقة الاستنباط منه، فبدأت تُنافس المدارسَ الفقهيةَ الموجودة آنذاك، وتفرض صبغتها الخاصة على الحياة الإسلامية، لكنَّ أكبر تنافسها إنما تركَّزَ مع مدرسةِ الكوفة التي يتزعمها الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رحمه الله تعالى، والسبب في ذلك هو: كثرة استخدام هذه المدرسة للرأي والأقيسة العقلية في عملية الاجتهاد والاستنباط من النصوص، وقد نتج عن ذلك ردُّ هذه المدرسة لبعض الأحاديث لمعارضة غيرها لها أو لشذوذها في بابها، فثارت ثائرة أهل الحديث، وأطلقوا على مدرسة أبي حنيفة عبارة: (أهل الرأي)، وكان من نتيجة ذلك ظهور أمرين مُهمَّين:

أولهما: كثرة المناظرات العلمية التي تعبر عن اعتزاز كُلِّ مدرسةٍ بعلمائها ومشايخها، ومن أمثلتها: المناظرة المشهورة بين الإمام أبي حنيفة والإمام الأوزاعي، عندما اجتمعا في دار الحنَّاطينَ بمكة: فقال الأوزاعي لأبي حنيفة:

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٥٧.

ما بالُكم لا ترفعون أيديَكم في الصلاة عند الركوعِ وعند الرفعِ منه؟ فقال أبو حنيفة: لأنه لم يصحَّ عن رسولِ الله ﷺ فيه شيء. فقال: كيف لَم يصحَّ؟! وقد حدثني الزهريُّ، عن سالمٍ، عن أبيه، عن رسولِ الله ﷺ أنه كان يرفعُ يديه إذا افتتح الصلاةَ، وعند الركوعِ، وعند الرفعِ منه[1]. فقال أبو حنيفة: حدثنا حمادُ، عن إبراهيمَ، عن علقمةَ والأسودِ، عن عبدِالله بنِ مسعودٍ، أنَّ رسولَ الله ﷺ كان لا يرفَعُ يديه إلا عندَ افتتاحِ الصلاة، ثم لا يعودُ بشيء من ذلك[2].

فقال الأوزاعي: أحدِّثُك عن الزهريِّ، عن سالم، عن أبيه، وتقول: حدثنا حمادُ عن إبراهيم؟! فقال أبو حنيفة: كان حمادُ أفقهَ من الزهريِّ، وإبراهيمُ أفقهَ من سالِمٍ، وعلقمةُ ليس دونَ ابن عمر في الفقه وإن كانت له صحبةٌ، وله فضلُ الصُّحبة، فالأسودُ له فضلٌ كبير، وعبدُالله عبدُالله، فسكتَ الأوزاعي[3].

وثانيهما: تلقي مدرسةِ أبي حنيفة سهاماً مُرَّةً من قِبَلِ مدرسةِ أهلِ الحديث بسبب الرأي الذي أخذت به، أو المنهج الفقهي الذي ارتضته سبيلاً لها في الوصول إلى الحكم الشرعي في النوازل والواقعات. وكان من نتائج ذلك، أن تحامى أهل الحديث الروايةَ عن أهل الرأي، وإن كانوا أئمة ثقاتاً، وأمثلة ذلك كثيرة، ومنها: (محمد بن عبدالله بن المثنى الأنصاري)، فقد ذكر أبو بكر الأثرم،

---

(١) أخرجه البخاري في صفة الصلاة، (باب: رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء)، رقم: (٧٠٢).

(٢) أخرجه الترمذي في أبو اب الصلاة، (باب: ما جاء أن النبي ﷺ لم يرفع إلا في أول مرة)، رقم: (٢٥٧)، ثم قال: «حديث ابن مسعود حديثٌ حسن، وبه يقول غير واحدٍ من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة».

(٣) هذه القصة أسندها أبو محمد الحارثي الحافظ المشهور في مسنَده، ونقلها الزَّبيديّ في كتابه «عقود الجواهر المنيفة في أدلة الإمام أبي حنيفة»: ١/ ١٠٢.

قال: سمعتُ أبا عبدالله، يعني أحمد بن حنبل، يقول: «ما كان يضعُ الأنصاريَّ عند أصحابِ الحديثِ إلا النظرُ في الرأي، وأما السماعُ فقد سَمِع»[(١)].

ومن الأمثلة أيضاً: الإمام المشهور معلى بن منصور الرازي، قال أبو داود: «كان أحمد لا يروي عنه للرأي»، وقال أبو حاتم: «قيل لأحمد: كيف لم تكتب عنه؟ قال: كان يكتب الشُّروط، من كتبها لم يخلُ من أن يكذب»[(٢)].

ويؤكد هذا التحامي لروايات أهل الرأي، أن الناظر في كتب الصحاح، أو المسانيد، أو السنن، لا يكاد يعثر فيها على اسمٍ لأئمة مدرسةِ الرأي: كالإمام أبي يوسف، والإمام محمد بن الحسن، مع تقدمهما على كثير من الحفاظ والمحدثين في حفظ الحديث ومعرفته كما يدل على ذلك كتبهما كـ (الخراج لأبي يوسف)، و(موطأ الإمام محمد)، ونحوها، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثالث ـ الرأي والحديث في مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي:**

لا بد لفهم حقيقة المنافسة والخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث من بيان مفهوم الرأي الذي تأخذ به كل مدرسة من المدرستين، ومقدار أخذ كل منهما بالحديث، وما توافر لدى أصحابها منه.

أولاً ـ الرأي في المدرستين:

إن المتأمل في واقع الاجتهاد الفقهي الذي يقوم به الفقهاء لاستنباط الأحكام الفقهية، يُدرك حجم العلاقة الوثيقة بين الرأي وبين الاجتهاد، فحيث

---

(١) الضعفاء الكبير، للعقيلي: ٤/ ٩١، وتاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ٥/ ٤١٠.

(٢) المغني في الضعفاء، للذهبي: ٢/ ٦٧٠.

وُجد الاجتهاد وُجد الرأي ملازماً له لا محالة. والفقهاء، سواء كانوا من أتباع مدرسةِ أهلِ الرأيِ، أو من أتباع مدرسة أهل الحديث، أخذوا بالرأي، واهتدوا بنوره في استنباط الأحكام الفقهية، واستخراج العلل القياسية.

وقد أكد غيرُ واحدٍ من المدرستين ارتباطَ الرأي بالفقه، ومن ذلك قول عبدالله بن المبارك، عندما سُئِلَ: متى يفتي الرجل؟ فقال: «إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي»[(١)]، ومثله أيضاً قول محمد بن الحسن الشيباني: «لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث»[(٢)].

وهذا الرأي الذي أخذ به الفقهاء من كِلتا المدرستين، هو ـ كما يقول ابن القيم ـ «ما يراه القلبُ بعد فِكْرٍ وتأمُّلٍ وطلبٍ لمعرفةِ وجهِ الصوابِ مما تتعارضُ فيه الأمارات»[(٣)].

ومما يؤيد هذا المعنى قول الفقيه المصري إسماعيل بن يحيى المزني: «الفقهاءُ من عصرِ رسولِ الله ﷺ إلى يومِنا هذا وهلُمَّ جَرّاً استعملوا مقاييسَ في الفقه في جميعِ الأحكامِ من أمرِ دينهم، قال: وأجمَعُوا أن نظيرَ الحقِّ حقٌّ ونظيرَ الباطِلِ باطِلٌ، فلا يجوزُ لأحد إنكارُ القياسِ؛ لأنه التشبيهُ بالأمورِ، والتمثيلُ عليها»[(٤)]. بل إن عبدالله بن المبارك يصرح بأن أعلام المدرستين كانوا يأخذون

---

(١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، للسيوطي، ص: ٤٦.

(٢) أصول البزدوي، ص: ٥، قال شارحه عبد العزيز البخاري في (كشف الأسرار: ١/ ٣١): «قوله: (لا يستقيم الحديث إلا بالرأي)؛ أي: باستعمال الرأي فيه، بأن يُدركَ معانيه الشرعية، التي هي مناط الأحكام، و(لا يستقيم الرأي إلا بالحديث)؛ أي: لا يستقيم العمل بالرأي والأخذ به إلا بانضمام الحديث إليه».

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم: ١/ ٦٦.

(٤) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ٦٦، ٦٧.

بالرأي، وفي هذا يقول: «إن كان الأثر قد عُرف، واحتيج إلى الرأيِ، فرأيُ مالكٍ، وسفيانَ وأبي حنيفة، وأبو حنيفة أحسنُهم وأدقُّهم فطنةً، وأغوصُهم على الفِقْه، وهو أفقهُ الثلاثَةِ»(١).

كما يُمكن تأكيد هذه الفكرة، من خلال ما قام به الحافظ ابن عبد البر، حيث حاول أن يصف معظم التابعين وأتباعهم في جميع الأمصار بالأخذ بالرأي، فقال: «وممن حُفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهداً برأيه وقايسَ على الأصول فيما لم يجد فيه نصاً من التابعين:

من أهل المدينة: سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبدالله بن عمر، وعبدالله بن عبدالله بن عتبة... وابن شهاب وأبو الزناد وربيعة ومالك وأصحابه...

ومن أهل الكوفة: علقمة، والأسود، وعبيدة، وشريح القاضي، ومسروق، ثم الشعبي، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير... وحماد بن أبي سليمان وأبو حنيفة وأصحابُه، والثوريُّ والحسنُ بن صالح وابن المبارك وسائر فقهاء الكوفيين»(٢).

ومع أن كِلتا المدرستين أخذتا بالرأي إلا أن كمية الرأي الذي أخذت به مدرسة أهل الرأي أكبر بكثير من كمية الرأي الذي أخذت به مدرسة أهل الحديث، والسبب في ذلك يعود إلى طبيعة البيئة التي نشأت فيها كل مدرسة منهما:

فمدرسة أهل الحديث، وإنْ كانت موجودة في معظم أمصار الدولة الإسلامية آنذاك، إلا أن نشأتها الأساسية وثِقلها الأكبر كان في ربوع البيئة

---

(١) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ١٣/ ٣٤٣.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ٦١، ٦٢.

الحجازية، وهي تختلف عن بيئة أهل الرأي في العراق، وذلك أنَّ مجتمع الحجاز كان مجتمعاً محافظاً لم يألف أهلُه ما أَلِفَه مجتمعُ العراق، من تعقُّدِ المعاملات، أو اختلافِ النِّحَلِ والمعتقدات، فقلّت فيه الأحداثُ الطارئة، أو الوقائع المستجدة، التي تتطلب أحكاماً جديدةً؛ لأن الأحداث تتبع المَدَنِيَّةَ في كثرتِها وقِلَّتِها. وبيان ذلك: أنَّ المسائلَ الاقتصاديةَ والجنائيةَ وأحوالَ الأسرةِ التي عايشتها مدرسة أهل الحديث في الحجاز كانت هي نفسَها المسائل التي كانت شائعة في عهد الرسولِ ﷺ، وصحابته، ومن ثَمَّ فقد كانت الحلول التي تلقَّوها عن النبي ﷺ، أو عن الصحابة رضوان الله عليهم، كافية للإجابة عن معظم تساؤلاتهم ومشكلاتهم[١].

أما بيئة العراق التي هي موطن مدرسة أهل الرأي، فكانت تمتلئ بالمعاملات المعقدة والمشكلات الجديدة المتنوعة؛ فمثلاً، في العراق نهر دجلة ونهر الفرات، وما يتطلب ذلك من ريٍّ وخراجٍ، ليس مثلها في الحجاز، وفي العراقِ مالٌ وفيرٌ، يصبُّ صَباً. والمالُ يتبعُه التَّرَفُ والنعيمُ واللهوُ والإجرام، وخلقُ مشكلاتٍ تحتاجُ إلى فتاوٍ ليس مثلُها في الحجاز، وبالعراقِ أخلاطٌ من الشعوب كالفرس والروم وغير ذلك، ولهم عاداتٌ اقتصاديةٌ واجتماعيةٌ ليس مثلها في أرض الحجاز[٢]. كل هذا أحدث الكثير من الصور والمشكلاتِ والمسائل والضرورات التي تتطلب حكم الإسلام فيها، فعلى الرغم من وفرة ما عند فقهاء العراق من حديثِ رسول الله ﷺ، وفتاوى صحابته رضوان الله عليهم، لكنها تبقى محدودة أمام هذا السيل الهائل من المسائل المستجدة،

---

(١) ينظر: ضحى الإسلام، لأحمد أمين: ٢/ ١٥٢، والاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية، لخليفة با بكر حسن، ص: ٥٥٤.

(٢) ينظر: ضحى الإسلام، لأحمد أمين: ٢/ ١٥٣.

والأحداث الطارئة؛ ومن هنا اضطر علماء العراق إلى استخراج عِلَلِ الأحكام، وقياس المسائل المتشابهة بعضها على بعضها، وبالتالي كان الرأي بالعراق أكثر من الرأي بالمدينة، لأن كمية المسائل الطارئة فيه أكثر من كمية المسائل الطارئة في المدينة لاختلاف العرف وتنوع البيئة، والله أعلم.

ثانياً ـ الحديث في المدرستين:

وأما بالنسبة لـ (لحديث)، فكانت حصيلة كل من المدرستين منه متقاربة، من حيث الشيوخ أو من حيث كمية الأحاديث، والذي ساعد على هذا التقارب هو الرحلات المستمرة التي لم تنقطع بين العراق والحجاز حيث أداء فريضة الحج في مكة المكرمة، وقبر الرسول الكريم ﷺ في المدينة المنورة، مما أتاح لعلماء الأمصار فرصة الالتقاء بعلماء الحجاز، وأخذ ما عندهم من حديث رسول الله ﷺ، أو فتاوى صحابته، رضوان الله عليهم[(١)].

ويدُلُّ هذا التقارب أن أعلام مدرسة التابعين في العراق، كمسروق بن الأجدع الهمداني (ت٦١هـ)، وعلقمة بن قيس النخعي (ت٦٢هـ)، والأسود بن يزيد (ت٧٢هـ)، وسعيد بن جبير (ت٩٤هـ)، وعامر بن شراحيل الشعبي (ت١٠٣هـ)، لم يكتفوا بأحاديث وفتاوى الصحابة المقيمين بينهم، بل رحلوا إلى الحجاز، وأخذوا عن الصحابة المقيمين فيه[(٢)]. ويؤكد ذلك ما قاله ابن القيم عن تابعي الكوفة: «أكثرُهم أخذَ عن عمرَ وعائشةَ وعليٍّ»[(٣)].

بل إن الكوفة أصبحت في عهد التابعين وأتباعِهم، مركزاً من أكبرِ مراكِزِ

---

(١) ينظر: فقه أهل العراق وحديثهم، للكوثري، ص: ٥١.

(٢) تهذيب التهذيب، لابن حجر: (١٠/ ١٠٠)، (٧/ ٢٤٤)، (١/ ٢٩٩)، (٤/ ١١)، (٥/ ٨٥).

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم: ١/ ٢٥.

التحديث، بعد مدرسة المدينة، حتى إنَّ أنسَ بنَ سيرينَ قال: «أتيت الكوفة، فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربع مئة قد فقهوا»(١). كما أنَّ البخاري قال عن نفسه: «لا أحصي كم دخلتُ إلى الكوفة وبغدادَ مع المحدثين»(٢)، وقال شيخُه عفانُ بنُ مُسلم: «كنا نأتي هذا فنسمعُ منه ما ليس عند هذا، ونسمع من هذا ما ليس عند هذا، فقَدِمنا الكوفةَ، فأقمنا أربعةَ أشهرٍ، ولو أردنا أن نكتُبَ مئةَ ألفِ حديثٍ لكتبناها، فما كتبنا إلا قدْرَ خمسينَ ألف حديثٍ، وما رضينا من أحدٍ إلا بالإملاء، إلا شريكاً فإنه أبى علينا، وما رأينا بالكوفة لحّانا مُجوِّزاً»(٣)، وقد علَّق الشيخ زاهد الكوثري على قول عفان، فقال: «انظُر مِصْراً يكتب بها، مثل عفان، في أربعة أشهر، خمسين ألف حديث! مع هذا التروي، ومسندُ أحمد أقلُّ من ذلك بكثيرٍ، أيُعَدُّ مثلُ هذا البلدِ قليلَ الحديث؟!»(٤).

وما تقدم يدل على أنَّ مدرسةَ الكوفة لا تَقِلُّ عن مدرسةِ المدينة في حجم الأحاديث التي ترويها وتستدل بها. وقد حاول ابن حزم أن يذكر أسباب هذا التقارب، فقال:

«إن من بقي بالمدينةِ من الصحابةِ ﵃، كانوا يُجاهدون ويحُجُّون، وإنَّ من خرجَ من المدينةِ منهم، كانوا يفِدُون على عُمَر وعثمان، فقد وجبَ التداخُل بينهم، وهكذا صحّت الآثارُ بنقلِ التابعينَ من سائرِ الأمصارِ عن أهلِ المدينة،

(١) المحدث الفاصل، للرامهرمزي: ١/ ٥٦٠.

(٢) مقدمة فتح الباري، لابن حجر: ١/ ٤٧٨.

(٣) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٥٥٩.

(٤) فقه أهل العراق وحديثهم، للكوثري، ص: ٥١.

وبنقلِ التابعينَ من أهلِ المدينةِ ومَن بعدَهم، عن أهلِ الأمصار؛ فقد صحِبَ علقمةُ ومسروق، عمرَ، وعثمانَ، وعائشة أم المؤمنين واختصوا بهم، وأكثروا الأخذ عنهم»[١].

* * *

*** المطلب الرابع ـ أسباب الخلاف بين مدرسة أهل الحديث، ومدرسة أهل الرأي:**

إن الخلاف الحقيقي بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي لا يعود في حقيقته إلى قلة الحديث عند أهل الرأي، وكثرته عند المحدثين، ولا إلى كثرة استخدام الرأي في مدرسة أهل الرأي وقلة استخدامه في مدرسة أهل الحديث، وإنما يعود في حقيقته إلى جملة من العوامل والأسباب، وأهمها:

أولاً: ظهور طائفة من رواة الحديث لم يكن همها سوى جمعِ الطُّرُقِ والأسانيدِ، وتلقُفِ كُلِّ غريبٍ وجديد، دون تدقيقٍ في المعنى، أو فهم للمبنى:

فمثلاً يروي أحدُهم عن النبي ﷺ، أنه «نهى عن الحِلَق يوم الجمعة قبل الصلاة»[٢]، بإسكان لام (الحلْق)، ويبقى أربعين سنة لا يحلِقُ رأسَه قبل صلاة الجمعة لأنه فَهِمَ من الحديث أنه ينهى عن حلْقِ الرأسِ قبل صلاة الجمعة مع أن

---

(١) إحكام الأحكام، لابن حزم: ٤/ ٥٩١.

(٢) أخرجه أحمد في (المسند: ٢/ ١٧٩)، رقم: (٦٦٧٦)، وأبو داود في الصلاة، (باب: التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة)، رقم: (١٠٧٩)، كلاهما عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «نهى رسولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ في الْمَسْجِدِ، وأن تُنْشَدَ فيه الأَشْعَارُ، وأن تُنْشَدَ فيه الضَّالَّةُ، وَعَنِ الْحِلَقِ يوم الْجُمُعَةِ قبل الصَّلَاةِ».

(الحِلَقَ) بفتح اللام، والمراد هو: النهي عن عقد الحلقات المؤدية إلى مضايقة الجماعة، دون أن يكون له أدنى صلةٍ بحلْق الرأس[١].

وقد كان في هؤلاء المحدثين من يُقْدِمُ على الفتوى بالخطأ، أو يُفتي بما يصيرُ به ضُحْكَةً بين الفقهاء، فمثلاً: سُئلَ أحدُهم: عن مسألةٍ من الفرائِضِ، فكتب في الفتوى: تُقْسَمُ على فرائضِ الله سبحانه وتعالى!![٢].

وقال الفقيه أبو بكر الأبهري: «كنتُ عند يحيى بنِ محمدِ بنِ صاعِدٍ، فجاءته امرأةٌ، فقالت: أيها الشيخُ، ما تقول في بئرٍ سقطتْ فيه دجاجةٌ فماتَتْ! فهل الماءُ طاهرٌ أو نجِسٌ؟ فقال يحيى: ويحكِ، كيف سقطت الدجاجةُ إلى البئرِ؟! قالت: لم تكن البئرُ مغطاةً، فقال يحيى: ألا غطَّيْتِها حتى لا يقعَ فيها شيءٌ؟! قال الأبهريُّ: فقلتُ يا هذه إنْ كان الماءُ تغيَّرَ فهو نجِسٌ، وإلا فهو طاهِرٌ»[٣].

قال ابن الجوزي: «وبهؤلاء تمكَّنَ الطاعنون على المحدثين، فقالوا: (زوامِلُ أسفارٍ لا يدرون ما معهم)، فان أفلحَ أحدُهم ونظَرَ في حديثِه، فربما عمِلَ بحديثٍ منسوخٍ، ورُبَّما فَهِمَ من الحديثِ ما يفهمُ العاميُّ الجاهِلُ وعمِلَ بذلك، وليس بالمرادِ من الحديثِ»[٤].

فهؤلاء القلة من المحدثين لم يكونوا قادرين على الوقوف في وجه مدرسة أهلِ الرأي (أو مدرسة أبي حنيفة وأصحابه) إذا ما حدثت مناظرةٌ، أو

---

(١) تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ص: ١٤١.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ص: ١٤١.

(٣) تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ص: ١٤١.

(٤) تلبيس إبليس، لابن الجوزي، ص: ١٤٠.

طُرحت مسألةٌ تختلف فيها الأنظار، وتتعدد فيها الآراء، بل كانوا، إضافة إلى ذلك، يشاهدون جرأةَ هذه المدرسةِ على النَّقدِ، والترجيحِ بين النصوصِ وتفسيرِها، وحملِ الحوادث والفروضِ عليها، مما يُخيَّلُ إلى أحدِهم أنَّ هذه المدرسةَ تتجرأ على الحديثِ، وتقدم رأيها عليه، فيكثُرُ الاتهام والتشنيعُ، وتَنْتَقِلُ التُهم وتنتشر في المجالسِ دون تحقيقٍ، أو نظر في واقع الأمر، وحقيقة الحال.

فالأوزاعيُّ مثلاً كان يَتَّهِمُ أبا حنيفةَ بالبِـدعَةِ معتمداً على ما تناقلتْه الألسنةُ من الشائعات حوله، ولكن ما إن يطلِعُه عبدالله بن المبارك على بعضِ المسائلِ التي فرَّعها أبو حنيفة، حتى يُعجَبَ بها، ويُسرَّ برؤيتها، ولما تهيأت له الظروفُ اجتمعَ بأبي حنيفة وحاوَره، وعندما افترقا قال لابن المبارك: «غبـطتُ الرجُلَ؛ لكثرةِ عِلْمِه، ووُفُورِ عقلِه، أستغفر الله، لقد كنتُ في غلَطٍ ظَاهِرٍ، الزمِ الرجُلَ، فإنه بخلافِ ما بلغني عنه»(١).

وسبب أمثال هذه الحادثةِ أن رواةَ الحديثِ هؤلاء كانوا «يَرَون العلمَ كُلَّ العِلْم روايةَ الحديثِ سنداً ومتناً لا بحثاً وفقهاً، ويرون إعمالَ الرأيِ في فهم الأثر خروجاً عليه، فإذا بلغهم عن فقيه أنه تكلم في مسألةٍ باحثاً مجتهداً، أو عن متكلِّمٍ في صفةٍ من صفاتِ الله تعالى قولاً، أو عن مُذَكِّرٍ تحدَّث عن حالِ النفسِ كاشِفاً منقِّباً، أو عن مُحدِّثٍ روى شِعراً، ثارت لذلك حفيظتُهم، ونقموا عليه ما صنع»(٢).

ومن ذلك ما ذكـره مصعـبُ بن عبدالله الزُّبيريُّ، قـال: «قـرأَ عـليَّ الشافعي أشعارَ هُذيلٍ حفظاً، ثم قال لي: (لا تُعلِم بهذا أهلَ الحديث، فإنهم

---

(١) مقدمة كتاب المجروحين لابن حبان: ٣/ ٦٢.

(٢) حاشية الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبي غدة، ص: ٨٧.

لا يحتملون هذا)»[١].

وقال الحافظ الذهبيُّ في ترجمة الحارث المحاسبي: «المحاسبيُّ العارفُ صاحبُ التآليف، صدوقٌ في نفسه، وقد نقمُوا عليه بعضَ تصوُّفِه وتصانيفه»[٢].

وقال الشعبي: «والله لو أصبتُ تسعاً وتسعينَ مرَّةً، وأخطأتُ واحدةً لأخذوا الواحدةَ، وتركوا التسعَ والتسعين»[٣]، فإذا كان الشعبيُّ على مكانته بين المحدثين، يخشى من تشنيعِ المحدثين عليه إذا أخطأ، فماذا سيكون نصيب أبي حنيفة رحمه الله لو أخطأ وهو ليس معصوماً!؟

فكانت الخصومة الحاصلة بين مدرسته ومدرسة المحدثين سبباً من أسباب نشر الشائعات والتُّهَمِ حولَه وحولَ مدرستِه والله أعلم.

ولذلك عندما ظهر الإمام الشافعي الذي تتلمذ على رواد المدرستين واستطاع أن يُتقن أساليب الحجاج التي كان يستخدمها العراقيون، وأن يلم بما حوته صدور الرواة من المحدثين، بدأ فناقش العراقيين واستطاع أن يصمد أمام حججهم ومقاييسهم، بل ربما غلبهم في بعض المسائل فأُعجِبَ به المحدثون والتفوا حوله حتى لقبوه بـ (ناصر الحديث)[٤]، كما أُعجِبَ به العراقيون لأنه لم ينكر عليهم استعمالَهم للقياس ولم يبطل ما قاموا به من استخراج العلل والقواعد.

---

(١) تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٥١/ ٢٩٨.

(٢) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي: ١/ ١٩٩.

(٣) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٤/ ٣٢١، وتذكرة الحفاظ، للذهبي: ١/ ٨٢.

(٤) ينظر: حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٩/ ١٠٧، وتهذيب الكمال، للمزي: ٢٤/ ٣٧٤، وتذكرة الحفاظ، للذهبي: ١/ ٣٦٢، حيث نقلوا عن الفقيه حرملة بن يحيى التجيبي، قال: سمعت الشافعي، يقول: «سُمِّيتُ ببغداد ناصر الحديث».

قال الحميديُّ: «كنا نريدُ أن نرُدَّ على أهلِ الرأي فلا نُحسنُ، حتى جاءنا الشافعي ففتحَ لنا»(١).

وقال الإمام أحمد «ما زلنا نلعنُ أهلَ الرأي ويلعنُونَنا، حتى جاءَ الشافعي فمزَجَ بيننا»، قال القاضي عياض معلِّقاً على كلامِ الإمام أحمد: «يريدُ أنه تمسكَ بصحيحِ الآثارِ واستعمَلَها، ثم أراهم أن من الرأي ما يُحتاج إليه، وتُبنى أحكام الشرع عليه، وأنه قياس على أصولِها، ومنتزَعٌ منها، وأراهم كيفية انتزاعِها والتعلُّقِ بعِلَلِها وتنبيهاتِها، فعلَّمَ (أصحابَ الحديثِ) أن صحيحَ الرأيِ فرعٌ للأصلِ، وعلم (أصحابَ الرأي) أنه لا فرعَ إلا بعدَ أصلٍ، وأنه لا غنى عن تقديمِ السُّنَنِ وصحيح الآثار أولاً»(٢).

فالإمام الشافعي، بتمكُّنه من قواعد الاستنباط، وإلمامه الواسع بالحديث والآثار استطاع أن يقارب بين المدرستين، لأنه وجَّه لأهل القياس قياسهم، ولم يُنكر عليهم طريقهم ومنهجهم، كما فتح لأهل الحديث سبيلاً ارتضَوه للحكم فيما استجد من الحوادث، أو ظهر من الوقائع، رحمة الله عليه.

ثانياً: ومع هذا التقارب الذي أحدثه الإمامُ الشافعيُّ في اتجاهات الفريقين إلا أن أموراً أخرى حدثت بعده فأذكت عوامل الخلاف بين أتباع المدرستين، ومن أهمِّها ظهورُ فرقةِ المعتزلَةِ على الساحةِ الإسلاميةِ، في القرن الثالث الهجري، وخروجُها في بعضِ آرائِها عن مذهب الجمهور وطريقته في فهم العقائد، وقد استطاعت هذه الفرقة إقناعَ الخليفةِ العباسيِّ المأمون (٢١٨هـ) لامتحان الرواة في مسألة خلق القرآن، فاستجاب لها، واستمرت هذه الفتنة حتى

(١) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٩/ ٩٦، وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٥١/ ٣٤٤، وتهذيب الأسماء، للنووي: ١/ ٨١.

(٢) ترتيب المدارك، للقاضي عياض: ١/ ٩١.

عهد المتوكل (ت٢٤٧هـ)[١]، ولقي المحدثون صنوف الإرهاق طوال هذه المدة، فمنهم من أجاب مُكرهاً دون أن يعقل حقيقة الأمر، ومنهم من توقف عن الخوض فيما لم يخض فيه السلف، واشتدت على المخالفين المصيبة، حتى إنهم حُبسوا وهُدِّدُا بالتعذيب والقتل[٢].

والذي يهمنا من ذلك كُلِّه أنَّ غالبَ القُضاةِ الذين كانوا يَمتحنون المحدثينَ في مسألة خلق القرآن كانوا يرونَ رأيَ أبي حنيفة وأصحابِه في الفقه، ويميلون إلى المعتزلة في مسائلِ الامتحان، ويؤكد ذلك ما نقله الخطيب البغدادي عن أبي سليمان الجُوزجاني ومعلى بن منصور الرازي، حيث قالا: «ما تكلم أبو حنيفة، ولا زفرُ، ولا محمدٌ، ولا أحدٌ من أصحابـِهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي، وابن أبي دؤاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة»[٣].

وكان من نتائج ذلك، أن المحدثين تجنبوا كل رأيٍ يصدر عن مدرسةِ أهل الرأي، حتى ولو تعلَّق بمسائلِ الفقه، وكان سائراً ضمن الأسس التي يسيرعليها بقية الفقهاء، وذلك أن كراهية الرأي الذي ألصق بهذه المدرسة في مسائل العقيدة سرت إلى الرأي الفقهي، وسببت في اتهام أهل الرأي بمخالفة الحديث، وتقديم رأيها عليه، ويدل على هذه المعاني ما ذكره الحسن بن علي الرازيُّ، حيث قال: «سألت محمدَ بنَ عبدِالله بنِ نُميرٍ، فقلتُ: أكتبُ رأيَ أبي حنيفة؟ قال: لا، ولا كتابَه، قال، فقلتُ: رأيَ منْ أكتب؟ قال: رأيَ مالكٍ، والأوزاعيِّ، والثوريِّ، ورأيَ الشافعي»[٤].

---

(١) ينظر: تاريخ الإسلام، للذهبي: ١٧/ ٦.

(٢) ينظر: العِبَر في خبر من غبر، للذهبي: ١/ ٣٧٢.

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ١٣/ ٣٨٣.

(٤) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٩/ ٩٥، ٩٦.

ومن ذلك أيضاً: قول الأوزاعي: «إننا لا ننقمُ على أبي حنيفة أنه رأى، كلُّنا يَرى، ولكننا ننقُمُ عليه أنه يجيئُه الحديثُ عن النبيِّ ﷺ، فيخالِفُه إلى غيرِه»(١).

وقد بين أبو المظفر الإسفراييني أسباب هذه الحملة على مدرسة أهل الرأي فقال: «وقد نبغَ من أحداثِ أهلِ الرأي من تلبَّسَ بشيءٍ من مقالاتِ القدريَّةِ والروافِضِ مقلِّداً فيها، وإذا خاف سيوفَ أهلِ السنةِ نَسبَ ما هو فيه من عقائِدِه الخبيثةِ إلى أبي حنيفة تَستُّراً به، فلا يَغُرَّنَّكَ ما ادَّعُوه من نسبتِها إليه، فإنَّ أبا حنيفةَ بريءٌ منهم، ومما نسبوه إليه، والله تعالى يَعْصِمُ أهلَ السنةِ والجماعةِ من جميعِ ما ينسِبُه إليهم أهلُ الغوايةِ والضَّلالة»(٢).

وقال ابن عبد البر: «أفرطَ أصحابُ الحديثِ في ذمِّ أبي حنيفة، رحمه الله، وتجاوزوا الحدَّ في ذلك، والسببُ الموجِبُ لذلك عندَهم: إدخالُه الرأيَ والقياسَ على الآثارِ واعتبارُهما، وأكثرُ أهلِ العلمِ يقولون: إذا صحَّ الأثَرُ من جهةِ الإسنادِ بطلَ القياسُ والنظرُ، وكان ردُّه لما ردَّ منَ الأحاديثِ بتأويلٍ محتمِلٍ، وكثيرٌ منه قد تقدَّمَه إليه غيرُه وتابَعَه عليه مثلُه ممن قالَ بالرأي، وجُلُّ ما يوجَدُ له من ذلك ما كان منه اتِّباعَاً لأهلِ بلدِه؛ كإبراهيم النخعي، وأصحابِ ابنِ مسعودٍ، إلا أنَّه أغرقَ وأفرطَ في تنزيلِ النوازلِ هو وأصحابُه والجوابِ فيها برأيهم واستحسانِهم، فيأتي منهم من ذلك خلافٌ كثيرٌ للسلفِ، وشِنَعٌ هي عند مخالِفِيهم بِدَعٌ، وما أعلمُ أحداً من أهلِ العلمِ إلا وله تأويلٌ في آيةٍ أو مذْهبٌ في سنةٍ ردَّ من أجلِ ذلك المذهبِ سُنةً أخرى بتأويلٍ سائغٍ أو ادعاءِ نسخٍ، إلا أنَّ لأبي حنيفة من ذلكَ كثيراً وهو يوجدُ لغيره قليلاً»(٣).

---

(١) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص: ٥٢.

(٢) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية، لأبي المظفر الإسفراييني، ص: ١٨٥.

(٣) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٤٨.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

راوي الحديث

وفيه ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : عدالة الراوي .
- المبحث الثاني : ضبط الراوي .
- المبحث الثالث : جرح الراوي وتعديله .

الفَصْلُ الأَوَّلُ
راوي الحديث

* **تمهيد:**

الراوي لغة: اسم فاعل من الفعلِ الثلاثي (رَوَيَ)، هو ـ كما يقول ابنُ فارسٍ ـ أصلٌ واحد، ثُمَّ يُشتقُّ منه؛ فالأصلُ ما كان خِلافَ العَطَش، ثم يصرَّف في الكلام لحامِلِ ما يُرْوَى منه. فالأصل رَوِيتُ من الماء رِيّاً.

وقال الأصمعيُّ: رَوَيْت على أهلي أَرْوِي رَيّاً. وهو راوٍ من قومٍ رُواةٍ؛ وهم الذين يأتونهم بالماء. فالأصل هذا، ثمّ شبِّه به الذي يأتي القومَ بِعْلمٍ أو خَبَرٍ فيرويه، كأنَّه أتاهم بريِّهم من ذلك[1].

وقال الجوهري: «رويت الحديثَ والشعرَ رِوايةً، فأنا راوٍ: في الماءِ، والشعرِ، والحديثِ، من قومٍ رواةٍ، وروَّيتُه الشِّعرَ ترويةً؛ أي حملْتَه على روايتِه»[2].

فالراوي في اللغة: هو من يقومُ بحملِ الماءِ إلى من يحتاجُه ليزيلَ عطشَه، ثم شُبِّه به من يقومُ بحملِ الأخبارِ والشعرِ، ويحدِّثُ الناسَ بها كأنه يأتيهم بريِّهم من ذلك.

وأما الراوي اصطلاحاً: فلم أجد من ذكر تعريفاً له من أهل الاصطلاح، ويبدو أن سبب ذلك هو وضوحُ معناه بين عامة المحدثين ورواة الحديث، ويمكن تعريفه

---

(1) ينظر: مادة (روي) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٢/ ٤٥٣.

(2) مادة (روي) في الصحاح، للجوهري.

بناء على المعنى اللغوي بأنه: من يقوم بتلقي الخبرِ وأدائِه إلى غيرِه بسندٍ أو بغيرِ سند.

والراوي إما أن يكون مقبولاً أو غيرَ مقبول، وبمعرفة المقبولِ يظهر المردود كما قيل: «وبضدِّها تتبيَّنُ الأشياءُ»(١). ومن المفيدِ في هذا المجالِ **عرضُ** منازل الراوي المقبول التي ذكرها بعض المتأخرين من المحدثين، **وبيانُ** الصفات الأساسية التي يعد توافرها في الراوي شرطاً لقَبول خبرِه عند الحنفية والمحدثين:

أولاً ـ منازل الراوي المقبول:

ذكر بعضُ المتأخرين من أهل الحديث(٢) ألقاباً للرواة بحسب مشاركتهم في علومِ الحديث والأثر، وبحسب كثرةِ رواياتهم ومعرفتهم لما يروون، وخَصُّوا بعض الذين بلغوا شأواً عظيماً في علم الحديث بألقاب رفيعةٍ تدلُّ على علو كعبهم وإمامتهم وقوة حفظهم وضبطهم، فذكروا مراتب الحفظ على النحو التالي: الطالبُ، ثم المسنِد، ثم المحدِّثُ، ثم المفيدُ، ثم الحافظ، ثم الحُجَّةُ، ثم الحاكِمُ، ثم أميرُ المؤمنين في الحديث، وميزوا بين كل مرتبة وأخرى ضمن نظام تسلسلي يبدأ من القاعدة وحتى الهَرَم. وأما الحنفية فهم وإن استخدموا هذه المنازل فيبدو أن استخدامهم لها إنما كان جرياً وراء المفاهيم التي ذكرها المحدثون، ولذلك لا نجد في كتبهم تأصيلاً لهذه المنازل ولا بياناً لمفاهيمها، ولذلك سيقتصر هذا المبحثُ على بيان مفهوم هذه المنازل من وجهة نظر أهل الحديث فحسب.

---

(١) ينظر: مادة (شبب) في لسان العرب، لابن منظور: ١/ ٤٨٢.

(٢) كالسيوطي في (تدريب الراوي: ١/ ٢٩)، والمناوي في (اليواقيت والدرر: ٢/ ٤٢٦)، والقاري في (شرح شرحِ نخبة الفكر: ١/ ١٢١، وما بعدها)، وغيرهم.

المرتبة الأولى: الطالب: وهو المبتدئُ الراغب في علم الحديث. ويُمكن أن يردَ على هذه المرتبة أن (الطالبَ) هو المبتدئ في كلِّ علم، وليس خاصاً بأهل الحديث[1]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لا يجد المتتبعُ لاستعمالات المحدثين وتطبيقاتهم في علوم الحديث أثراً لهذا اللقب للدلالة على رتبة من رتب الرواية، والله أعلم.

المرتبة الثانية: المسنِد: بكسر النون، وهو مُصْطلحٌ مُحْدَثٌ استُعمِلَ لمن يروي الحديثَ بإسناده في العصر الذي انقطعَ فيه الإسنادُ. وليس لهذا المصطلح وجودٌ في عصور الرواية[2]، كما أنَّ هذا المصطلح لم يأخذ معنى ثابتاً، ومفهوماً واحداً، بل تطوَّر مع الزمن، وتغير معناه على حسب العرف الذي استُعمِلَ فيه، وقد وقفتُ على ثلاثة تعريفات له:

أولها: للإمام السيوطي، حيث يقول في تعريفه: «هو من يروي الحديث بإسناده، سواء كان عنده علم به أو ليس له إلا مجرد الرواية»[3].

وثانيها: للشيخ عبد الحي الكتاني الذي قال: «وقد صار اليوم يُطلَقُ على من توسَّعَ في الرواية، وحصَّلَ الكثيرَ من المسانيدِ والفهارسِ، واتَّصَلَ بها عن أئمةِ المشرقِ والمغربِ، من أهل هذا الشأن»[4].

وثالثها: لتلميذه المحدِّثِ عبدالله الغماري، حيث رأى أن (المسنِد) لا يقتصر على رواية الإسنادِ، ولا على التوسع في الرواية، بل يشمَلُ التدقيقَ في

---

(١) توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية، للغماري، ص: ٢٩.

(٢) علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، للدكتور حمزة المليباري، ص: ٢٣ (في الحاشية).

(٣) تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢٩.

(٤) فهرس الفهارس، للشيخ عبد الحي الكتاني: ١/ ٧١.

الأسانيدِ، ومعرفة اتصالها وانقطاعها، فيقول: «المسنِد: هو من يُعنَى بالإسناد من حيث اتصالُه، أو انقطاعُه، أو تسلسُله بصفةٍ معيَّنَةٍ، وإن لم يكن له خبرةٌ بالمتون»[١].

المرتبة الثالثة: المحدث: وقد تقدم الحديث عن هذه المرتبة، وعن خضوع مفهومها لعرف المحدثين في الفصل التمهيدي عند الحديث عن مفهوم (المحدثين)، فلا حاجة لإعادته هنا ثانياً.

المرتبة الرابعة: المفيد: وهو من جمعَ شروطَ المحدِّثِ، وتأهَّلَ لأَنْ يُفيدَ الطلبةَ الذين يحضرون مجالس إملاء الحفَّاظِ، فيبلِّغَهم ما لم يسمعُوه، ويفهِمَهم ما لم يفهَمُوه، وذلك بأن يعرفَ العاليَ والنازلَ، والبدلَ، والمصافحةَ، والموافقةَ، مع مُشاركةٍ في معرفةِ العِلَلِ[٢]. وهذا اللقب كان أول استعمال له قبل سنة ثلاثمائة[٣].

المرتبة الخامسة: الحافظ: وهذا اللقب أرفع من المحدِّث، حيث قالوا في تعريفه: «من حفظ مئة ألفِ حديثٍ، متناً وإسناداً، ولو بتعدُّدِ الطرقِ والأسانيد، أو رَوَى وَوَعى ما يُحتاج إليه»[٤].

لكن هذا التحديد فيه نظرٌ من وجهين:

أولاً: لا يُوجد في عُرْفِ المتقدمين تمييزٌ بين المحدِّثِ والحافظ، فهما

(١) توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية، للغماري، ص: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) ينظر: توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية، للغماري، ص: ٣١، ويُنظر: حاشية الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للكنوي، حيث ذكر الشيخ عبد الفتاح أبو غدة كثيراً من أسماء الذين استحقوا هذه المرتبة، ص: ٦٠.

(٣) ينظر: حاشية الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للكنوي، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة: ٦٢.

(٤) شرح شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ١٢١، ١٢٢.

بمعنىً واحدٍ، وإنما حصل التمييزُ بينهما من قِبَلِ المتأخرين[١]، وفي هذا يقول الإمامُ السيوطي: «والسلف يطلِقُون الحافظ والمحدث بمعنى... والحقُّ أن الحافظَ أخصُّ»[٢].

وثانياً: هذا التحديد لمحفوظاتِ الحافظِ اصطلاحٌ متأخِّرٌ لم يُعرَف في عهدِ السلف، بل هو منقوض بشواهدِ الواقعِ الكثيرةِ من حالِ الحفاظ المتقدمين. فهذا الإمامُ الحافظ الذهبي رحمه الله سمى كتابه: «تذكرة الحفاظ»، وترجم فيه لعددٍ كبيرٍ ممن لُقِّب كُلُّ واحدٍ منهم بالحافظ ولم يكن يحفظ عشرة آلاف حديث، فضلاً عن مئات الآلاف!![٣].

المرتبة السادسة: الحجة: وقالوا: هو فوق مرتبةِ الحافظ، وحدَّدُوه بأنه: من أحاطَ بثلاث مئة ألفِ حديث[٤]. وفي هذه المرتبة نظرٌ شديدٌ، لأن هذا اللقبَ ليس من ألقاب الرواية والحفظ، بل هو من أعلى ألفاظِ التوثيقِ والدرايةِ كما هو مذكورٌ في مراتبِ ألفاظ التعديل في كتب المصطلح، ومما يؤكِّدُ هذا المعنى قولُ الحافظ الذهبي: «والحافظ أعلى من المفيدِ في العُرْفِ، كما أن الحجةَ فوقَ الثقةِ»[٥]، حيث ميَّزَ بين ألقابِ الروايةِ وألقابِ الدراية[٦]. والله أعلم.

المرتبة السابعة: الحاكم: وقالوا في تعريفه: هو من أحاط علمُه بجميعِ

---

(١) ينظر: نظرية نقد الرجال، لأستاذنا الدكتور عماد الدين الرشيد، ص: ٤٢.

(٢) تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٣٤.

(٣) ينظر: أمراء المؤمنين في الحديث، للشيخ عبد الفتاح أبي غدة، ص: ١٢٩.

(٤) ينظر: قواعد في علوم الحديث، للتهانوي، ص: ٢٩.

(٥) تذكرة الحفاظ، للذهبي: ٣/ ٩٧٩.

(٦) ينظر: أمراء المؤمنين في الحديث، للشيخ عبد الفتاح أبي غدة، ص: ١٢٧.

الأحاديث المروية متناً وإسناداً أو جرحاً وتعديلاً وتاريخاً[1]. وهذه المرتبة نقدَها الغماريُّ، وتلميذُه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، واستدل الشيخُ عبد الفتاح لذلك بعدَّةِ أمورٍ[2]:

ـ منها أن مادةَ هذا اللقبِ لا شأن لها في حفظ الحديث وروايته. ويمكن أن يجاب عن ذلك: بأن لقب (أمير المؤمنين في الحديث) لا شأن له في حفظ الحديث وروايته، فلماذا لم يُردَّ بهذه الحجة؟!

ـ ومنها أن هذا اللقب وصفٌ لمن وليَ القضاءَ، وفي ذلك يقول القَلْقَشَنْدِيُّ: «الحاكم من ألقابِ القضاة»[3]، ومن أجلِ هذا لُقِّبَ الحاكم الكبير أبو أحمد، وتلميذه الحاكم النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين، لأن كلاً منهما تقلَّدَ القضاء، ويؤكد ذلك أن الحافظ الذهبي قال في ترجمة الحاكم أبي عبدالله: «ولي القضاء سنة (ت٣٣٣هـ)، إلى أن قُلِّدَ قضاء الشاشِ، فحكم بها أربع سنين وأشهُراً، ثم قُلِّدَ قضاء طُوس، فكنت أدخُلُ إليه والمصنفاتُ بين يديه، فيحكُمُ، ثم يُقبِلُ على الكتُبِ»[4]، كما قال ابن خَلِّكان في ترجمته أيضاً: «وإنما عُرِفَ بالحاكم لتقلُّدِه القضاءَ»[5]، والله أعلم.

المرتبة الثامنة: أمير المؤمنين في الحديث: وهي الرتبة العليا في الحفظِ

---

(١) ينظر: شرح شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ص: ١٢١، وقد ذكر هذه المرتبة أيضاً: العلامة الجزري، والمناوي، وتابعهم أكثر المتأخرين، انظر: أمراء المؤمنين في الحديث، للشيخ عبد الفتاح أبي غدة، ص: ١٢٧.

(٢) أمراء المؤمنين في الحديث، للشيخ عبد الفتاح أبي غدة، ص: ١٠٣ ـ ١٣٢.

(٣) صبح الأعشى، للقَلْقَشَنْدِي: ٦/ ١٠.

(٤) تذكر الحفاظ، للذهبي: ٣/ ٩٧٦.

(٥) الوفيات، لابن خلكان: ١/ ٤٨٥

والروايةِ، ويُعدُّ من لُقِّبَ بها من أعلام عصرِه وأئمتهم[١].

ومن الجدير بالملاحظة، أن هذه الألقابَ، كما يقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، إنما هي في أصلِ استعمالِها ألقابُ تحديثٍ ورواية، وليست ألقابَ توثيقٍ ودرايةٍ، ويشهدُ لذلك أن لفظَ (الحافظ) لُقِّبَ به جُملةٌ من الحفاظِ كثيري الحفظ، وكانوا من حيث الثقةُ والقبولُ موصوفين بـ (الضعيف)، و(المتروك)، و(الوضاع)، ونحو ذلك فمثلاً: أبو العباس محمد بن يونس الكُدَيْمِي يقول الذهبي في ترجمته: «الشيخ الإمام الحافظ الكبير المعمَّر... الضعيف»[٢]، ويقول أبو الوفا الحلبي «الحافظ أحدُ المتروكين»[٣]. وفي كتب الرجال والضعفاء والمتروكين والمجروحين من أمثال هذا الحافظِ عددٌ غيرُ قليلٍ، ومن هنا يتبدى أنه لا تعارُضَ بين وصْفِ الواحد منهم بلقب الحافظ أو أمير المؤمنين في الحديث، أو غيرهما من الألقاب الرفيعة في الرواية وبين وصفه بأنه متروكٌ كالواقدي، أو وصفه بأنه مدلس كابن إسحاق لأن هذا في شأن أدائه وذاك في شأن تحمُّلِه، فالجهة بينهما، كما يقولون، منفكة، وقد بين شعبةُ سببَ تلقيبه ابنَ إسحاقَ: «أمير المؤمنين في الحديث» لمن سأله عنه فقال: لحفظِه[٤].

---

(١) ينظر: توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية، للغماري، ص: ٣٥، ونظرية نقد الرجال، لأستاذنا الدكتور عماد الدين الرشيد، ص: ٤٣.

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٣/ ٣٠٥.

(٣) الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث، لأبي الوفا الحلبي، ص: ٢٥٤.

(٤) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٩/ ٣٩، وينظر: رسالة أمراء المؤمنين في الحديث، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص: ١٣٥، فقد أفاض في بيان هذه المسألة بما يشفي الغليل، ويُريح العليل، والله أعلم.

ثانياً ـ الصفات التي ينبغي توافرها في الراوي حتى يكون مقبولاً:

ذكر الحافظ ابن الصلاح هذه الصفات بقوله: «أجمع جماهيرُ أئمةِ الفقه والحديث على: أنه يُشترطُ فيمن يُحتجُّ بروايتِه أن يكونَ عدلاً ضابطاً لما يرويه، وتفصيلُه: أن يكونَ مُسلماً بالغاً عاقلاً، سالماً من أسبابِ الفسقِ، وخوارم المروءة، متيقِّظاً، غيرَ مُغفَّلٍ، حافظاً إن حدَّثَ من حفظِه، ضابطاً لكتابِه إن حدَّث منه، وإن كان يُحدِّثُ بالمعنى؛ اشتُرط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يُحيل المعاني»(١).

فأهم صفتين ينبغي أن يتصف الراوي المقبول بهما معاً(٢)، هما: العدالة والضبطُ، ولا يُقبل اتصاف الراوي بإحداهما دون الأخرى.

ومن الآثار التي تُشير إلى ضرورة هاتين الصفتين: ما ذكره أبو الزناد عبدُالله بن ذَكْوان، قال: «أدركت بالمدينة مئةً، كلهم مأمون، ما يُؤخَذُ عنهم الحديثُ، يقالُ: ليس من أهله»(٣).

وقال أيوب السَّختياني أيضاً: «إن لي جاراً، ثم ذكرَ من فضلِه، ولو شهد عندي على تمرتين، ما رأيت شهادته جائزةً»(٤).

وقال السرخسي مبيناً شرائط الراوي المقبول عند الحنفية: «اعلم بأن هذه الشرائط أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام»(٥).

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٠٤.

(٢) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٨٧، ٨٨.

(٣) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٤٠٧، والكامل، لابن عدي: ١/ ١٧٧، والكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٤٧.

(٤) أخرجه مسلم بإسناده في كتابه التميز، ص: ١٧٨، وأورده في مقدمة صحيحه: ١/ ٢١.

(٥) أصول السرخسي: ١/ ٣٥٦.

ومن الملاحَظِ أن السرخسي ذكر من شرائط الراوي: الإسلام، والعقل، إضافة إلى العدالة، والضبط. والحقيقةُ أنَّ هذين الشرطين ـ الإسلام والعقل ـ يدخلان في العدالة والضبط، إذ الإسلام شرط بَدَهِيّ للعدالة، والعقلُ شرطٌ لازم للضبط، وقد ألمح إلى هذا المعنى عبد العزيز البخاري الحنفي إلا أنه رأى المغايرة بين هذه الشروط الأربعة أدق وأكمل، فقال: «اعلم أن حاصل الشروط الأربعة وإن كان يرجع إلى اثنين وهما الضبط والعدالة، ؛ لأن الضبط بدون العقل لا يُتصوَّر، وكذا العدالة بدون الإسلام؛ لأن تفسيرَها الاستقامةُ في الدين، وهي بدون الإسلام لا توجد... إلا أن عامَّتَهم لما رأوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والإسلام من حيث إن العقلَ لا يستلزم الضبطَ، والإسلامَ لا يستلزمُ العدالةَ، فصلوا بينها وجعلوا كُلَّ واحدٍ شرطاً على حدة»[1]، لكن هذا الوجهَ الذي ذكره البخاري يمكن أن يقابِلَه القولُ بأن العدالةَ المطلوبة في الراوي تستلزم الإسلام، والضبطَ المطلوب في الراوي يستلزمُ العقل، وبالتالي يُمكن القولُ: إن الشروط الأربعة ترجع إلى شرطينِ أساسيين هما العدالة والضبط. كما صرَّح بذلك ابن الصلاح في قوله المتقدم، والله أعلم.

ولذلك سيتم الحديث في المبحث القادم عن صفات الراوي المقبول بناء على تقسيم ابن الصلاح الذي جعلها صفتين، هما: العدالة والضبط.

* * *

المبحث الأول
عدالة الراوي

*** المطلب الأول ـ مفهوم العدالة:**

أولاً: العدالة لغةً: مصدر عَدُلَ، بضم الدَّال كَكَرُمَ، عدالةً وعُدُولَةً، فهو

(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، للبزدوي: ٢/ ٧٣٠.

عَدْلٌ؛ أي رضاً ومَقْنَعٌ في الشهادة. والعدل من الناس المرضي قوله وحكمه، ويُقالُ: رَجُلٌ عَدْلٌ، ورَجُلاَنِ عَدْلٌ، ورِجَالٌ عَدْلٌ، وامْرَأَةٌ عَدْلٌ، ونِسْوَةٌ عَدْلٌ، كُلُّ ذلكَ على مَعْنَى: رِجَالٌ ذَوو عَدْلٍ، ونِسْوَةٌ ذَوَاتُ عَدْلٍ، فهو لا يُثَنَّى، ولا يُجْمَعُ، ولا يُؤَنَّثُ.

فَإِنْ جاء مَجْمُوعاً أو مُثَنّىً، أو مُؤَنَّثاً، فعَلى أَنَّهُ قد أُجْرِيَ مجْرَى الوَصْفِ الذي ليسَ بِمَصْدَر. وتعديل الشهود: نسبتهم إلى العدالة. وعَدَّلَ الرجلَ: زكَّاه. والعَدَلَةُ والعُدَلَةُ: المُزكُّون. يقال: سأَلتُ عن فلانٍ العُدَلَةَ؛ أَي الذين يُعَدِّلونه. ويقال: رجلٌ عُدَلَة وقومٌ عُدَلَة، وهم الذين يُزكُّون الشهودَ وهم عُدُولٌ[1].

وأما العدْل الذي هو خلاف الجَوْرِ فهو مَصْدَرُ قولنا: عَدَلَ (بفتح الدال) في الأمر فهو عَادِلٌ[2].

ثانياً: العدالة اصطلاحاً: ولا بد من ذِكر مفهومها عند المحدثين أولاً، ثم ذكر مفهومها عند الحنفية ثانياً، ثم الموازنة بين المفهومين:

أولاً ـ مفهوم العدالة عند المحدثين:

لم يختلف المحدثون على ضرورة اشتراطِ العدالة في الراوي حتى يُقبَلَ خبرُه، غير أن المتصفِّحَ لكتب المتقدمين من نقاد الحديث لا يجد تحديداً واضحاً لمفهوم العدالة عندهم، وسبب ذلك هو أنَّ قوالبَ الاصطلاح والتعبير، وضوابطَ الحدِّ والتعريف إنما ظهرت في عهد المتأخرين، ولذا، من الطبيعيِّ جداً أن ينفرد المتأخرون ببيان مفهوم العدالة بياناً شافياً دون غيرهم من المتقدمين.

---

(١) ينظر: مادة (عدل) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٤/ ٢٤٦، ولسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٤٣٠، وما بعدها، وتاج العروس: ٢٩/ ٤٤٣ن وما بعدها.

(٢) ينظر: المصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٣٩٦.

ولو تتبع المرء واقع عمل النقاد المتقدمين، لَوجَدَ أنهم يشيرون إلى مفهوم العدالة من خلال حُكمهم على الرواة والآخبار مباشرة، ومن خلال بيانهم للصفات التي تقدح في عدالة الرواة، ومن أوائل من أشار إلى ذلك، الإمام شعبة ابن الحجاج (ت١٦٠هـ) عندما سئل: متى يُترَكُ حديثُ الرجل؟ قال: «إذا حدَّث عن المعروفينَ ما لا يعرِفُه المعروفون، وإذا أكثَرَ الغلطَ، وإذا اتُّهِمَ بالكذِبِ، وإذا روى حديثاً غلطاً مجتَمَعاً عليه فلم يتهِمْ نفسَه، فيترُكه لذلك، طُرِحَ حديثُه، وما كان غير ذلك، فارووا عنه»[1].

ومثلُ ذلك ما ذكره الإمام مالك (ت١٧٩هـ)، حيث قال: .«لا يُؤخذ العِلْمُ من أربعةٍ، ويؤخَذُ ممن سوى ذلك؛ لا يُؤخَذُ من رجلٍ صاحبِ هوىً يدعو الناس إلى هواه، ولا من سفيهٍ معلِنٍ بالسفه، وإن كان من أروى الناس، ولا من رجُلٍ يكذِبُ في أحاديثِ الناس، وان كنتَ لا تتهمه أن يكذبَ على رسولِ الله ﷺ، ولا من رجلٍ له فضلٌ وصلاحٌ وعبادةٌ لا يَعرِفُ ما يُحَدِّث»[2].

فشعبة ومالك لم يصرِّحا بصفاتِ العدل الذي تُقبَلُ روايتُه، بل اكتفيا بذكرِ ما ينافي العدالةَ من الصفات، وما يخرمها من الأفعال، وسبب ذلك، والله أعلم، هو: أن مفهوم العدالة كان واضحاً، بين عامة الرواة، ولكنَّ ما يقدح في الراوي المقبول، ويجعله مردود الرواية قد تختلف فيه الأنظار، وتتعدد فيه الأقوال، فخصاه بالذكر دون غيره.

ويبدو أن مفهومَ العدالةِ، مع تقدُّمِ الزمنِ، بدأ يشتبه مع غيره، كما بدأت تختلط صفاته بصفات غيره، ولذا، سارع المحدثون إلى بيان صفات العدلِ

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ١٢/ ٣٢، والمحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٤١٠.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٦٠.

المقبول، ليظهر من خلالها صفاتُ الراوي غير المقبول، فعبدالله بن المبارك (ت١٨١هـ) عندما سُئلَ: عن العدل؟ أجاب قائلاً: «العدلُ من كان فيه خمسُ خصالٍ: يشهدُ الجماعةَ، ولا يشرب هذا الشرابَ (أي: النبيذ)، ولا تكونُ في دينِه خربة، ولا يكذِبُ، ولا يكونُ في عقلِه شيءٌ»(١).

وهذه الصفات التي حدَّها ابن المبارك قد يفهم منها بعض المحدثين أن من وقع من الرواة بزلةٍ أو معصية، سقطت روايتُه، لسقوط عدالته، ومن أجل ذلك جاء الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)، فأوضح أن الراوي ليس معصوماً، وأن المطلوب للعدالة هو غلبة الحال، لا دوامها، وفي هذا يقول: «ليس من الناس أحدٌ نعلَمُه، إلا أن يكون قليلاً، يُمَحِّضُ الطاعةَ والمروءةَ حتى لا يخلُطَهُما بشيءٍ من معصيةٍ، ولا تركِ مُرُوءةٍ، ولا يُمحِّضُ المعصيةَ، ويتركُ المروءةَ حتى لا يخلُطَه بشيءٍ من الطاعةِ والمروءةِ، فإذا كان الأغلبُ على الرجُلِ، الأظهَرُ من أمْرِه، الطاعةَ والمروءَةَ، قُبِلَت شهادتُه، وإذا كان الأغلبُ، الأظهرُ من أمرِه، المعصيةَ، وخلافَ المروءةِ، رُدَّت شهادتُه»(٢).

ثم جاء ابن حبان (ت٣٥٤هـ) فأكَّدَ هذا المعنى، فقال: «العدالةُ في الإنسان هو أن يكونَ أكثرُ أحوالِه طاعةً لله؛ لأنا متى لم نجعل العدْلَ إلا من لم يُوجَدْ منه معصِيةٌ بحالٍ أدَّانا ذلك إلى أنْ ليس في الدنيا عدْلٌ؛ إذ الناس لا تخلو أحوالُهم من وُرود خلَلِ الشيطان فيها، بل العدلُ: من كان ظاهِرُ أحوالِه طاعةَ الله، والذي يخالفُ العدلَ: من كان أكثرُ أحوالِه معصيةَ الله»(٣).

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٧٩.

(٢) الأم، للإمام الشافعي: ٧/ ٥٣.

(٣) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لابن بلبان: ١/ ١٥١.

كما أن الحاكمَ (ت٤٠٥هـ) لم يخرج عن هذا المعنى عندما قال: «أصلُ عدالةِ المحدِّثِ أن يكونَ مُسلِماً، لا يدعو إلى بِدعَةٍ، ولا يعلنُ من أنواعِ المعاصي ما تسقطُ به عدالتُه، فإنْ كان مع ذلك حافِظاً لحديثِه، فهي أرفعُ درجاتِ المحدثين، وإن كان صاحبَ كتابٍ فلا ينبغي أن يُحدِّثَ إلا من أصولِه»[١].

ومن الملاحظ أن ابن حبان والحاكم لم يُشيرا في بيانهما لصفات العدل إلى المروءة التي ذكرها الإمام الشافعي في كلامِه السابق، ويبدو أن سببَ ذلك هو أنهما لم يهدفا إلى تعريف العدالة أو العدل بحدٍّ جامعٍ مانعٍ، وإنما اقتصرا على ذِكْرِ أهم صفاتِ العدل؛ إذ إن المروءةَ تدخل في المعنى العامِّ للطاعة.

ولذلك عندما عرَّف ابنُ حزم (ت٤٥٦هـ) العدالةَ قال: «العدالة: هي التزامُ العدلِ، والعدلُ: هو الالتزامُ بالفرائِضِ، واجتنابِ المحارِمِ، والضبطِ لما روى وأخبر به فقط»[٢]. ولم يكتف بإخراج المروءةِ من التعريف، بل اعترض على الإمام الشافعي لإدخاله المروءة في حد العدالة، فقال: «كان يجبُ أن يكتفي ـ أي: الشافعي ـ بذكرِ الطاعةِ والمعصيةِ، وأما ذكرُه المروءةَ هاهنا ففضولٌ من القولِ، وفسادٌ في القضيةِ؛ لأنها إن كانت من الطاعةِ فالطاعةُ تغني عنها، وإن كانت ليست من الطاعةِ، فلا يجوز اشتراطُها في أمورِ الدِّيانة؛ إذ لم يأتِ بذلك نصُّ قرآنٍ ولا سنة»[٣].

لكن المحدثين لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه ابن حزم، وبدؤوا يؤكِّدون على اشتراط المروءة في حدِّ العدالة، فالحازمي (ت٥٩٤هـ) الذي أتى بعد ابن حزم يقول في عرضه لصفات العدالة الواجبِ تحقُّقُها في الراوي: «صفاتُ العدالة:

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٩٩.

(٢) الإحكام، لابن حزم: ١/ ١٣٤.

(٣) المحلى، لابن حزم: ٩/ ٣٩٥.

هي اتباعُ أوامرِ الله تعالى، والانتهاءِ عن ارتكابِ ما نهى عنه، وتجنُّبِ الفواحِشِ المسقِطة، وتحرِّي الحقّ، والتوقي في اللفظِ مما يثلُمُ الدينَ والمروءةَ، وليس يكفيه في ذلك اجتنابُ الكبائرِ، حتى يجتنبَ الإصرارَ على الصغائر، فمتى وُجِدَت هذه الصفاتُ كان المتحلي بها عدلاً مقبولَ الشهادة»[1].

ثم جاء الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) فأراد أن يُفصِّل المعاني التي تندرجُ تحت مفهومِ العدالة فلم يرَ أوضحَ من كلامِ القاضي الباقلانيِّ في حدِّ العدالة، فلذلك نقله بحروفه، فقال: «العدالةُ المطلوبةُ في صفةِ الشاهِدِ والمخبِرِ: هي العدالةُ الراجعةُ إلى استقامةِ دينِه، وسلامةِ مذهبِـه، وسلامته من الفِسقِ، وما يجرى مجراه مما اتُّفِقَ على أنه مُبطِلٌ العدالةَ من أفعالِ الجوارحِ والقلوبِ المنهيِّ عنها»، ثم نقلَ عن الباقلانيِّ تحديدَه لمعنى العدْل متضمِّناً ضرورةَ التوقي مما يخرُمُ المروءة، حيث قال: «العدلُ: هو من عُرِفَ بأداء فرائِضِـه، ولزومِ ما أُمِر به، وتوقي ما نُهِيَ عنه، وتجنُّبِ الفواحِشِ المسقطةِ، وتحري الحقّ والواجبِ في أفعالِه ومعاملته، والتوقي في لفظِه مما يثلُمُ الدِّينَ والمروءةَ، فمن كانت هذه حالُه فهو الموصوف بأنه عدلٌ في دينه، ومعروفٌ بالصدقِ في حديثه»[2].

وبعد الخطيب البغدادي جاء ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) الذي كان له أثر كبيرٌ في المتأخرين ممن جاؤوا بعدَه، فذكر ما عدَّه اتفاقَ أهلِ الفقه والحديثِ عليه، حيث قال: «أجمع جماهير أئمة الفقه والحديث على أنه يُشترطُ فيمن يُحتجُّ بروايتِه: أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه، وتفصيلُه: أن يكون مُسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسبابِ الفسق، وخوارِمِ المروءةِ»[3].

---

(١) شروط الأئمة الخمسة، للحازمي، ص: ٥٥.

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٨٠.

(٣) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٠٤.

ومن خلال التتبُّعِ لمسيرة تحديدِ مفهوم مصطلحِ العدالة، يُمكن القول: إنَّ جميعَ من حدَّدَه لم يُحدِّدْه بطريقةِ المناطقة التي تعتني بالجنس، والفصل، والخاصة، وإنما كان يقتصرُ على ذِكْرِ الصفات التي تشرحُ مفهومه، وتوضِّحُ المقصودَ منه، إلى أن جاء ابن حجر (ت٨٥٢هـ) فحاوَلَ أن يحدِّد ماهيَّةَ العدالةِ، تحديداً جامعاً مانعاً[١]، فقال: «العدْلُ: من له ملكةٌ تحمِلُه على ملازمةِ التقوى والمروءةِ»[٢].

فالعدالةُ، كما يشير إليها ابن حجر، ملَكَةٌ؛ أي: هيئةٌ راسخةٌ في النفسِ تصدرُ عنها الطاعاتُ، وتدفعُ صاحِبَها لاجتنابِ المُحرَّماتِ، وليس مطلوباً من الراوي أن يصعدَ إلى أعلى مدارجِ التقوى، بل يُكتفى منه بأدناها، ولذلك عقَّبَ الحافظُ ابن حجر على تعريف العدلِ، بقوله: «والمراد بالتقوى: اجتنابُ الأعمالِ السيئةِ من شركٍ، أو فسقٍ، أو بدعة»[٣].

وقد تابع الحافظُ السخاوي (ت٩٠٢هـ) شيخَه ابن حجر في تعريفِ العدالةِ بالملكةِ، ولم يختلف عنه في شيء[٤].

---

(١) من خلال النظر في كتب الأصوليين قبل الحافظ ابن حجر، يمكن أن يُستنتجَ أن تحديدَ الحافظ ابن حجر لماهية العدالة لم يكن متبدأ من عنده، وإنما أخذه عمن سبقه من الأصوليين، ومن أوائل من وقفتُ على تحديده لماهية العدالة من الأصوليين: الإمام الغزالي، رحمه الله، حيث قال في (المستصفى: ١/ ١٥٧): «العدالةُ: عبارة عن استقامةِ السيرةِ والدين، ويرجعُ حاصِلُها إلى هيئةٍ راسخةٍ في النفسِ، تحملُ على ملازمةِ التقوى، والمروءة جميعاً، حتى تحصُلَ ثقةُ النفوسِ بصدقِه»، ويبدو أن الحافظ ابن حجر هو أولُ محدِّثٍ يتبنى هذا التحديد، والله أعلم.

(٢) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٥٨.

(٣) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٨.

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٩٠.

لكنَّ الصنعانيَّ (ت١١٨٢هـ) اعترضَ على تعريفِ ابن حجر قائلاً: «إنَّ تفسيرَ العدالةِ بالملكةِ ليس هو معناها لغةً، ولا أتى عن الشارع في ذلك حرفٌ واحدٌ. وتفسيرُها بالملكةِ تشديدٌ لا يتمُّ وجودُه إلا في أفرادِ المعصومينَ، وأفرادٍ من خُلَّصِ المؤمنين. . . ولا يخفى أن حصولَ هذه الملكةِ لكُلِّ راوٍ من رواةِ الحديث، معلومٌ أنه لا يكادُ يقع، ومن طالعَ تراجِم الرواةِ عَلِمَ ذلك يقيناً. . .»[1]

ومن أنعمَ النظرَ في تعريفِ الحافظِ ابن حجر يدركُ أنه يقصد بالملكة: السجيةَ أو القوةَ الباطنيةَ التي تدفعُ الإنسان إلى التقوى، وأن ذكرَه لهذا القيدِ إنما كان القصدُ منه إخراجَ الطاعاتِ التي لا يكونُ الدافعُ إليها هذه السجيةَ، وإنما مراقبةَ الناس، رغبةً أو رهبةً، فالحافظ ابن حجر، رحمه الله، يقصد تفسيرَ ماهيةِ العدالةِ عريةً عن أي شيءٍ آخر، ولا يُشترطُ أن يأتي في ذلك بيانٌ عن الشارع من كتابٍ أو سنة كما يطلبُ الإمام الصنعانيُّ، ثُم إنَّ وجودَ هذه الملكةِ لدى راوٍ، لا يلزم منها أن يكون معصوماً عن المعاصي، ولا فاعِلاً كلَّ الطاعات، إذ صاحِبُ الملكةِ قد يخالفُ سجيَّتَه لأغراضٍ وأسبابٍ تدعوه إلى هذه المخالفةِ، وفي هذه الحالة، يسْلَمُ تعريفُ الحافظِ ابن حجر ومَن قبله لماهية العدالة من القدح والاعتراض، والله أعلم.

ومما سبق يظهر أنه لا فرق بين تعريف العدْل بأنه صاحبُ ملكة، وبين تعريفه بقولنا: من غلب خيرُه على شرِّه.

فالعدالة: هي سلوك يجعلُ الآخرين يطمئنون إلى حديثِ الراوي، وإلى صدقِه؛ إذ لا ثقة بقول من هو مستهتِرٌ بارتكابِ المحرماتِ، أو متساهِلٌ في الوقوعِ في الهفواتِ، أو ما يخالفُ المروءة في مطَّردِ العادات، إذ العادة ـ كما

---

(١) ثمرات النظر، للصنعاني، ص: ٥٥، وتوضيح الأفكار، للصنعاني أيضاً: ٢/ ٢٨٤، ٢٨٥.

يقول الخطيب البغدادي ـ: موضوعةٌ على أنَّ من احتمَلَتْ أمانتُه سرِقَةَ بصْلَةٍ، وتطفيفَ حبَّةٍ، احتملَتْ الكذِبَ، وأخذَ الرِّشَا على الشهادَةِ، ووضعَ الكذب في الحديث والاكتسابَ به[1].

ثانياً ـ مفهوم العدالة عند الحنفية:

العدالة عند الحنفية هي كما عرفها عبد العزيز البخاري: «عبارة عن الاستقامة على طريق الرشادِ والدين»[2]، أو كما قال الكاكي: «هي عبارة عن استقامة السيرة والدين»[3].

وقد قسمها الحنفية إلى مرتبتين[4]:

المرتبة القاصرة: العدالةُ الظاهرةُ: وهي أن يكون المرء مسلماً، معتدلَ العقل. وإنما سميت هذه المرتبة بالعدالةِ الظاهرةِ؛ لأن إسلام المرء واعتدالَ عقله يحملانه، في الأصل على الاستقامة، ويزجرانه عن فعل المحظورات، ومن ثَمَّ فالظاهر من حالٍ من كان مسلماً معتدل العقل أن يكون مستقيماً على أمر دينه، صادقاً في خبره ونقله.

المرتبة الكاملة: العدالة الباطِنةُ: وهي أن يكون المرء، إضافة إلى إسلامه واعتدال عقله، منزجراً عن محظورات دينه، انزجاراً يتحقق معه رجحان الصدق في خبره. والعدلُ في الباطنِ هو: مَن يترجَّحُ أمرُ دينه على هواه، ويكون ممتنعاً

---

(١) ينظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٨٠.

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٥٨٣.

(٣) جامع الأسرار في شرح المنار، للشيخ محمد الكاكي: ٣/ ٦٩٤.

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه، للدَّبُوسي: ١/ ٤٢٠، وأصول السَّرَخْسِيِّ: ١/ ٣٧٠، والمبسوط، للسرخسي: ١٦/ ٨٨، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧٤٠، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٣٥.

بقوة الدينِ عما يعتقدُ الحرمةَ فيه من الشهوات.

وقد ذهب أبو حنيفة، في رواية الحسن بن زياد عنه، إلى الاكتفاء بالمرتبة القاصرة لقبول خبر الراوي، لأن الظاهر من حال المسلم الامتناع عن فعل المحظورات والكذب في المنقولات، وقد قال رسول الله ﷺ: «المسلمون عدولٌ بعضُهم على بعْضٍ»[١]، فهذا تعديلٌ من صاحب الشرع لكل مسلم، وتعديله أقوى من تعديل غيره.

وذهب أبو يوسف ومحمد إلى عدم الاكتفاء بالمرتبة القاصرة من مراتب العدالة، وأنه يُشترط لقبول خبر الراوي أن تتحقق فيه المرتبة الكاملة، وهي التأكد من انزجاره عن محظورات دينه، وطريق معرفتها عندهما: هو النظر في معاملات المرء، والمعايشة اليومية لسلوكه وتصرفاته، حتى يطمئن القلب إلى التحقق من وجودها. وقد علل السرخسي سبب اشتراط العدالة الباطنة فقال:

«لأن الكذبَ محظورُ دينه فنستدِلُّ بانزجارِه عن سائر ما يعتقِدُه محظوراً، على انزجارِه عن الكذِبِ الذي يعتقِدُه محظوراً، أو لما كان منزجِراً عن الكذب في أمور الدنيا، كان ذلك دليلَ انزجارِه عن الكذب في أمور الدين، وأحكام الشرع بالطريق الأَوْلى»[٢].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف: ٤/ ٣٢٥)، رقم: (٢٠٦٥٧)، من طريق الحجاج ابن أرطأة، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. والحجاج بن أرطأة، قال فيه الذهبي في (المغني في الضعفاء: ١/ ١٤٩): «حجاج بن أرطأة، النخعيُّ، الكوفيُّ، من كبار الفقهاء، تركه ابن مهدي، والقطان، وقال أحمد: لا يُحتجُّ به، وقال ابنُ معينٍ والنسائيُّ: ليس بالقوي، وقال الدارقطنيُّ: لا يحتجُّ به، وقال ابنُ عديٍّ: ربما أخطأ ولم يتعمَّد وقد وُثِّق، وقال ابن معين ايضاً: صدوقٌ يدلِّسُ، خرَّجَ له مسلمٌ مقروناً بغيرِه». وعلى هذا، يكون إسناد الحديث ضعيفاً، والله أعلم.

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٤٦، وينظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٥٧٢.

ولكن بما أن العدالة الكاملة متفاوتة بين الناس، ولا يمكن الوقوف على نهايتها، لم يعتبر الصاحبان الحدَّ الأعلى منها ـ لأن القول بذلك يؤدي إلى سد باب الرواية أصلاً، حيث إن غيرَ المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن جميع الزلات، لأن لله تبارك وتعالى على العباد في كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر عليهم القيام بحقهما ـ ومن أجل ذلك اكتفى الحنفية بالحد الذي يثبت معه رجحان جانب الصدق على الكذب، ولذلك قالوا في تعريف العدالة المطلوبة:

العدالة: هي الانزجار عن محظورات دينه؛ ليثبت رجحان الصدق في خبره[1]، والعدل: هو من يترجح أمر دينه على هواه، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات.

قال ابن الهمام: «الفتوى على قولِهما؛ لاختلافِ حالِ الزمانِ، ولذلك قالوا هذا الخلافُ خلافَ زمانٍ، لا حجة وبرهان، وذلك لأنَّ الغالبَ في زمانِ أبي حنيفة الصلاحُ بخلاف زمانِهما»[2].

وبعد بيان مفهوم العدالة عند المحدثين، وعند الحنفية يُمكن القول: إن العدالة التي يجب توافرها في الراوي ليكون مقبول الرواية واحدة في مفهومها، مشتركة في صفاتها عند الحنفية والمحدثين، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثاني ـ درجات العدالة:**

ذهب جمهورُ المحدثين إلى أن للعدالة مراتبَ متفاوتة من الأدنى إلى

---

(١) كنز الوصول إلى معرفة الأصول، للبزدوي، ص: ١٦٣، والتوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ١٢.

(٢) شرح فتح القدير، لابن الهمام: ٧/ ٣٧٨.

الأعلى، وتعريفُ العدالة بالملكة يشير إلى هذا التفاوت، لأن الملكةَ والسجيةَ ليست على درجةٍ واحدة في القوة والتمكن عند كل الأشخاص، فما كُلُّ من كان الكرمُ سجيَّتَه أو ملكةً له بلغ مبلغَ حاتم الطائي، ولا كُلُّ من كانت التقوى والمروءةُ سجيةً له بلغَ مبلغَ أبي بكرٍ وعمر، رضي الله عنهما. وممن ألمح إلى تفاوت درجات العدالة عند المحدثين الحافظ الذهبي عند حديثه عن الصحابة حيث قال: «فهم، وإن كانوا كلُّهم عدولاً، لكن بعضَهم أعدلُ من بعضٍ وأثبت»[١].

وقد تقدم أن الحنفية يرون تفاوتَ درجاتِ العدالة بين الناس، وأن من الصعوبةِ بمكان وقوفَ المرء على نهايتها، ولذلك لم يعتبروا الحدَّ الأعلى منها، واكتفوا بالقدرِ الذي يتحقق معه الاطمئنان إلى صحة نقل الخبر.

فالمحدثون والحنفية متفقون على تفاوتِ درجات العدالة، وأن الحدَّ المطلوبَ منها لقبول الخبر ليس هو الحدُّ الأعلى، وإنما ما يترجح معه صدق الخبر على كذبه.

كما اتفق الحنفية والمحدثون أيضاً على مسألة أخرى تتعلق بدرجات العدالة، وهي: عدم الترجيح بين الرواة بكون أحد الرواة أعدل من الآخر، لثلاثة أسباب[٢]:

الأول: إن الترجيح بزيادة العدالة يوهم الناس بأن الراوي الآخر غير

---

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١/ ٧٣.

(٢) ينظر: أصول السرخسي: ٢/ ٢٥٣، وكنز الوصول إلى معرفة الأصول، للبزدوي، ص: ٢٩٢، وتبيين الحقائق، للزيلعي: ٤/ ٣١٦، وينظر: توجيه النظر، للجزائري: ١/ ١٠٢، ولكنه ذهب إلى أن المحدثين يرون الترجيح بكون الراوي أعدل من غيره، ويبدو أن هذا القول لا دليل عليه من واقع عمل المحدثين، والله أعلم.

عدلٍ، فيسوء به ظنُّهم، ويشكُّون في سائر مروياته، وقد فُرِض أنه عدْلٌ مقبول الرواية.

والثاني: إن الحدَّ المطلوب لقبول الرواية: وهو ترجُّح جانب الصدق على الكذب، قد تحقق في كل منهما، وعليه، فلا مجال لترجيح الأعدل منهما على الآخر العدل.

والثالث: إن ترجيحَ الأعدل على العدل يقتضي ترجيح الأتقى على التقي، وهذا ما لا يُمكن ضبطُه، ولا قياسُه.

وقد حمل ابنُ حزم الظاهريُّ حملةً شديدة على من رأى ترجيح الأعدل على العدل(١)، فقال: «وقد غلط أيضا قوم آخرون منهم فقالوا فلان أعدل من فلان وراموا بذلك ترجيح خبر الأعدل على من هو دونه في العدالة... وهذا خطأ شديد، وكان يكفي من الرد عليهم أن يقال: إنهم أترك الناس لذلك، وفي أكثر أمرهم يأخذون بما روى الأقل عدالة ويتركون ما روى الأعدل... وأيضا فإن العدالة إنما هي التزام العدل، والعدل هو القيام بالفرائض واجتناب المحارم والضبط لما روى وأخبر به فقط، ومعنى قولنا فلان أعدل من فلان أي؛ أنه أكثر نوافل في الخير فقط، وهذه صفة لا مدخل لها في العدالة فصح أنه لا يجوز ترجيح رواية على أخرى، ولا ترجيح شهادة على أخرى، بأن أحد الراويين أو أحد الشاهدين أعدل من الآخر»(٢).

---

(١) أشار بعض الأصوليين إلى الترجيح بين الرواة بالعدالة، ومن ذلك قول الغزالي في (المستصفى: ١/ ٣٧٧)، عند حديثه عن الترجيح بين الأخبار: «العاشر: أن يكون أحد الراويين أعدل وأوثق...»، ومنها أيضاً قول الشوكاني في (إرشاد الفحول، ص: ٤٦١): «وثانيهما: ترجيح العدالة، فإنه رب عدل يعدل ألف رجل في الثقة».

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ١/ ١٣٣.

وأما قول المحدثين عند تفضيلهم صحيح البخاري على صحيح مسلم: «كتاب البخاري أعدل رواة وأشد اتصالاً»(١). فالمقصود بالعدالة هنا ما يشمل الجانب الديني والجانب العلمي وهو الضبط، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثالث ـ لوازم العدالة:**

للعدالة شروطٌ لازمةٌ لها، أهملَ المتقدمون من أهل الحديث ذكرها؛ لوضوحِها، وظهور المقصود منها، ولكن المتأخرين من أهل الحديث لما وضعوا قواعد الاصطلاح، واستنبطوها من واقع عمل المتقدمين، أرادوا ذكرَ كُلٍّ ضوابطها ولوازمها، حتى لا يماري فيها ممار، ولا يختلف فيها مختلفٌ. ومُجمل اللوازم التي ذكروها هي: الأهلية، والإسلامُ، والمروءةُ، والسلامةُ من الفسق.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام، أن الحنفية، وإن اتفقوا مع المحدثين في هذه الشروط الأربعة، إلا أنهم يختلفون عنهم في أمرين:

أحدهما: أنَّ السلامة من الفسق وخوارم المروءة، تدخل عندهم في شرطي الإسلام والعقل، إذ من مقتضى الإسلام ووجود العقل عندهم: السلامة من الفسق وخوارم المروءة.

والثاني: أنَّ الحنفية لم يجعلوا الشروط الأربعة التي ذكرها المحدثون من لوازم العدالة، وإنما جعلوها قَسِيْمَةً للعدالة، لتُشكِّل جميعَها شروطَ الراوي المقبول، ولذلك قال السرخسي: «الشرائط أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام»(٢).

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٨.

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٥٦.

وسيتم عرض منهج الحنفية من خلال بيان منهج المحدثين في جعْلِ هذه الشروطِ الأربعةِ (الأهلية، والإسلام، والسلامة من الفسق، وخوارم المروءة) من لوازمِ العدالة:

أولاً ـ الأهلية:

ويُقصد بها: البلوغ، والعقل، ولهذا الشرط بعض القيود والتفصيلات:

وبيان ذلك، **أنَّ العقلَ**: هو كما عرفه الفيروزآبادي: «نور روحانيٌّ به تدرك النفسُ العلومَ الضروريةَ والنظرية»[١]. ووجه اشتراطه للعدالة: أنه يحمِلُ الإنسانَ على الصدقِ، ويزجرُه عن الكذِبِ؛ لأن الكذبَ من المحظورات التي نهى عنها الشرع، وشدَّد في النكير عليها[٢].

ويتَّفقُ الحنفية والمحدثون على اشتراط العقلِ في الراوي المقبول، سواءٌ في حال تحمُّلِه، أو في حال أدائه[٣]، بغض النظر عن اعتباره شرطاً لازماً للعدالة عند المحدثين، أو قسيماً لها عند الحنفية، كما تقدم.

وأما البلوغَ: فهو إدراكُ الغلامِ أو الجارية سناً يجري عليهما فيه التكليفُ[٤]، ومن علاماته الإنزال بالنسبة للغلام، والحيض بالنسبة للفتاة، أو باستكمال كلٍّ منهما خمس عشرة سنة[٥].

---

(١) ينظر: مادة (عقل) في القاموس المحيط، للفيروزآبادي: ١/ ١٣٣٦.

(٢) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٤٦.

(٣) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٨٦، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٠٤.

(٤) ينظر: مادة (بلغ) في لسان العرب، لابن منظور: ٨/ ٤٢٠.

(٥) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٩١، وشرح معاني الآثار، للطحاوي: ٣/ ٢١٨.

ووجه اشتراطِ البلوغ للعدالة أن الصبيَّ غيرُ مكلَّفٍ، وغيرُ محاسَبٍ على أفعالِه، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ: عن النائم حتى يستيقظَ، وعن الصبيِّ حتى يحتلِمَ، وعن المجنُونِ حتى يعْقِلَ»(١)، وإذا كان الأمر كذلك، فليس للصبيِّ رادعٌ عن الكذبِ لعِلْمِه بعدَمِ التكليفِ، أو عدم الحساب.

وقد فصل الخطيب البغدادي في بيان سبب اشتراط البلوغ والعقل في الراوي حتى يكون مقبولاً فقال: «لأن حالَ الراوي إذا كانَ طفلاً أو مجنوناً دون حالِ الفاسقِ من المسلمين؛ وذلك أنَّ الفاسقَ يخافُ، ويرجو، ويتجنَّبُ ذنوباً، ويتعمَّدُ قُرُبَاتٍ. وكثيرٌ من الفُسَّاق يعتقدونَ أن الكذبَ على رسولِ الله ﷺ، والتعمُّدَ له ذنبٌ كبيرٌ، وجُرْمٌ غيرُ مغفورٍ، فإذا كانَ خبرُ الفاسقِ، الذي هذه حاله، غيرَ مقبولٍ، فخبرُ الطفلِ والمجنونِ أولى بذلك، والأمة مع هذا مجتمِعَةٌ على ما ذكرناه، لا نعرِفُ بينها خلافاً فيه»(٢).

ويختلف شرط البلوغ عن شرط العقل، أن العقل يُشترط في حال التحمل، وفي حال الأداء كما تقدم، وأما البلوغ، فهو شرطٌ في حال الأداء فقط، ولذلك فلو تحمل الصبي الذي يعقل صحَّ تحمُّله، فإذا أداه بعد البلوغ قُبل منه عند الحنفية والمحدثين(٣).

---

(١) أخرجه أحمد في المسند: ٦/ ١٠٠، وأبو داود في الحدود، (باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً)، رقم: (٤٣٩٨)، والنسائي في الطلاق، (باب من لا يقع طلاقه من الأزواج)، رقم: (٣٤٣٢)، وابن ماجه في الطلاق، (باب طلاق المعتوه والصغير والنائم)، رقم: (٢٠٤١).

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٧٧.

(٣) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٩٠.

ويؤكد ذلك ما حكاه عبدالله بن أحمد بن حنبل، قال: سألت أبي: متى يجوزُ سماعُ الصبيِّ في الحديث؟ فقال: «إذا عقل وضبط»، قلت: فإنه بلغني عن رجلٍ، (سمَّيْته) أنه قال: لا يجوز سماعُه حتى يكون له خمسَ عشرةَ سنةً؛ لأن النبيَّ ﷺ ردَّ البراء وابن عمرَ، استصغرهم يومَ بدرٍ[1]؟ فأنكر قوله هذا، وقال: «بئس القول! يجوز سماعُه إذا عقل، فكيف يَصنَعُ بسفيانَ بنِ عُيينةَ ووكيعٍ؟!»، وذكر أيضاً قوماً[2].

ثانياً ـ الإسلام:

ويقصد به الخضوع والانقياد لما أخبر به رسول الله ﷺ[3]، وقد قسَّمَ الحنفيةُ الإسلامَ باعتبار ما يظهر للفقهاء، في أثناء ملاحظتهم لحال الناس، إلى نوعين[4]:

ـ **الإسلام الظاهر**: وهو النشوء في دار الإسلام بين أبوين مسلمين، من غير أن يُوجد منه دلالة تشير إلى دخوله في الإسلام. ولا يُكتفى بهذا الإسلام الحكمي في صحة الرواية[5].

ـ **الإسلام الباطن**: هو أن يقول المرء بلسانه مُعبِّراً عما في قلبه: (آمنت بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره)، أو أن يقوم بأعمال تدلُّ على دخوله في الإسلام؛ كالصلاة في جماعة المسلمين، وأداء الزكاة، والأكل من ذبائحهم، ونحو ذلك؛ لقوله ﷺ:

---

(١) أخرجه البخاري في المغازي، (باب: عدة أصحاب بدر)، رقم: (٣٧٣٩)

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٦١.

(٣) ينظر: التعريفات، للجرجاني، ص: ٣٩.

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي: ١/ ٤٢٧، كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٣٧.

(٥) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٧.

«من صلَّى صلاتَنا، واستقبلَ قِبلَتَنَا، وأكلَ ذبيحَتَنا، فذلك المسلمُ الذي له ذِمَّةُ الله، وذِمَّةُ رسوله، فلا تَخْفِروا الله في ذِمَّتِه»[١].

ولا يختلف المحدثون في هذا التحديد الذي ذكره الحنفية، وإن لم أجد من نصَّ عليه في كتبهم، ويبدو أنهم تركوا بيانه لوضوحه وبداهته؛ لأن من يقومُ بنقلِ الحديثِ لا يُؤخذ منه الحديثُ إن لم يُصَلِّ مع جماعة المسلمين، ويؤد زكاة مالِه إن وجبت عليه، ونحوِها من العلاماتِ الدالَّة على الخضوع لدين الإسلام.

ثم إن الحنفية والمحدثين اتفقوا على أنَّ اشتراطَ إسلامِ الراوي إنَّما هو في حالِ الأداء، لا في حالِ التحمُّلِ، فلو تحمَّلَ الكافر في حالِ كفْرِه حديثاً ثم أداه بعد الإسلام جاز، ومن أمثلة ذلك حديث جُبَيرِ بن مُطْعِمٍ الذي قال فيه: «سمعتُ النبيَّ ﷺ يقرأ في المغربِ بالطور، وذلك أوَّلُ ما وَقَرَ الإيمانُ في قلبي»[٢]، وكان قد جاء في فداء أسرى بدر قبل أن يُسلم[٣]. قال ابن حجر بعد ذِكْرِه لهذه الرواية: «استُدِلَّ به على صِحَّةِ أداء ما تحمله الراوي في حالِ الكفرِ، وكذا الفِسقِ إذا أداه في حالِ العدالة»[٤].

وبناء على ذلك اتفق الحنفية والمحدثون على رد رواية الكافر إذا أدى الحديث حالَ كفره، سواء كان كفره كفراً أصلياً كاليهودي، والنصراني، ونحوهما، أو كان كفرُه بسبب إنكاره أمْراً متواتراً من الشرع، معلوماً من الدين بالضرورة[٥].

(١) أخرجه البخاري في الصلاة (في أبواب القبلة)، رقم: (٣٨٤).

(٢) أخرجه البخاري في المغازي، (باب شهود الملائكة بدراً)، رقم: (٣٧٩٨).

(٣) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٤١٣.

(٤) فتح الباري، لابن حجر: ٢/ ٢٤٨.

(٥) انظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٧٧، وانظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٠٨.

وأما رواية أبي طالبٍ عن النبيِّ ﷺ، والتي جاء فيها سمعتُ ابنَ أخي الأمينَ يقول: «اشكر تُرزَق، ولا تكفُر فتُعذَّب»[١]، فلا تصِحُّ كما قال السخاوي[٢]، وقد ذكرها الزركشي في أثناء حديثه عن الروايةِ عن الكفار، فقال: «من الغريب والعجيب روايةُ أبي طالبٍ عن النبيِّ ﷺ»[٣]. كما استشهد الخطيبُ برواية أبي طالب عن النبي ﷺ في رواية الآباء عن الأبناء[٤]، وتابعه على ذلك السيوطي وعدَّ ذِكْرَ ذلك من اللطائف حيث قال: ومن ألطف هذا النوعِ روايةُ أبي طالب عن النبي ﷺ[٥]. فَذِكْرُ المحدثين لهذه الرواية ليس من باب الاحتجاج والقبول، وإنما من باب ذِكْرِ الغرائب واللطائف.

وسببُ ردِّ روايةِ الكافرِ: هو أن الكفرَ يورثُ تهمةً زائدةً في خبرِ الراوي، تدلُّ على كذِبه؛ لأن الكلام في الأخبارِ التي تثبتُ بها أحكامُ الشرعِ، وهم يعادوننا في الدين أشدَّ العداوة، فتحملهم المعاداةُ على السعي في هدِّ أركان الدين؛ بإدخال ما ليس منه فيه[٦]، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾[آل عمران: ١١٨]؛ أي: لا يقصِّرون في الإفساد عليكم[٧].

---

(١) أخرجه ابن الجوزي بسنده في (تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، ص: ٥٢١)، وقال: «لا يثبت».

(٢) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ٥.

(٣) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٣/ ٤٦٠.

(٤) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ٥.

(٥) ينظر: تدريب الراوي: ٢/ ٧٢٩.

(٦) ينظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧٢٩.

(٧) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٤/ ١٧٤.

ومن هنا، فردُّ خبر الكافر ليس لِعَينِ الكُفْر[1]؛ بل لمعنىً زائدٍ يُمكِّن تُهمَةَ الكَذِبِ في خبره؛ وهو المعاداة. بمنزلةِ شهادةِ الأبِ لولده؛ فإنها لا تُقبل لمعنىً زائدٍ يمكِّن تهمة الكذب في شهادته؛ وهو الشفقةُ والميلُ إلى الولد طبعاً[2].

لكن هذا الاتفاق بين المحدثين والحنفية في عدم قبول روايةِ الكافر فيما يتعلَّق بأمرٍ من أمور الدين إنما هو فيما وردَ من طريقِ الآحاد؛ حيثُ إنَّ حديث الآحاد يشترط في راويه أن يكونَ عدلاً (مسلماً) ضابطاً. وأما ما يرويه الكفارُ على طريق التواتر فاختلفَ فيه المحدثون والحنفيةُ، فذهب الحنفيةُ إلى أن المتواترَ الذي يكونُ رواتُه كفاراً مقبولٌ، سواءٌ كان موضوعُهُ متعلِّقاً بأمر دينيٍّ أو دنيويٍّ. والذي يتعلَّقُ بأمر الدين، لا فرق فيه بين أن يكون متعلِّقاً بديننا أو بدينهم، إن كان لهم دين، أو بدينٍ آخر، وفي هذا يقول التفتازاني الحنفي:

«ولو أخبر جمعٌ غيرُ محصورٍ من كفارِ بلدةٍ بموتِ ملكِهم حصلَ لنا اليقينُ»[3] ومثله نقل القرآن وأعداد الصلوات.

وأما المحدثون فذهبوا إلى أنه لا تقبل روايةُ الكفارِ في باب الأخبارِ، وإن بلغوا في الكثرة ما بلغوا؛ لأن المعتَمَدَ عليه في نقلِ الأخبار هو الأسانيدُ

---

(١) والسبب في ذلك، أنَّ الكفرَ لا يُنافي الصدق؛ وذلك أن الكافرَ إذا كان عدلاً في دينه، معتقداً حرمة الكذب، تقع الثقة بخبره؛ كما لو أخبر عن أمرٍ من أمورِ الدنيا، بخلاف الفاسق فإن جرأتَه على فعل المحرمات، مع اعتقاد تحريمها، تزيل الثقة عن خبره. ينظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧٢٩.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧٢٩، كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٣٧.

(٣) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للتفتازاني: ٢/ ٦، وأما ذِكْرُ العدالةِ في تعريف المتواتر عند بعض الأصوليين من الحنفية كالمحبوبي، فكما قال التفتازاني، تأكيدٌ لعدم تواطئهم على الكذب، وليس بشرطٍ في التواتر. انظر التلويح: ٢/ ٦.

والطرق، ويُشترطُ في رجالها: أن يكونوا عدولاً مسلمين ضابطين.

قال جمال الدين القاسمي «وقعَ في كلامِ النوويِّ، في شرح مسلمٍ، في المتواتر، أنه لا يُشترط في المخبرين به الإسلامُ، وكذا قال الأصوليون؛ ولا يخفى أن هذا اصطلاحٌ للأصوليين؛ وإلا فاصطلاحُ المحدثين فيه: أن يرويَه عددٌ من المسلمين، لأنهم اشترطوا فيمن يُحتجُّ بروايته أن يكون عدلاً ضابطاً، بأن يكون مسلماً بالغاً، فلا تُقبل رواية الكافرِ في باب الأخبار، وإن بلغ في الكثرة ما بلغ»(١).

والسبب الذي دعا إلى هذا الاختلاف بين الحنفية والمحدثين هو اختلافهم في الطريق الذي يوصل إلى العلم في الحديث المتواتر، وسيأتي الحديث عن هذه المسألة بتفصيل في المبحث الرابع من الفصل الثاني، حيث سيظهر أن طريق الوصول إلى اليقين في المتواتر عند المحدثين هو الاستدلال والنظر الذي يعتمد على تتبع الطرق والنظر في أحوال الرجال وصفاتهم، وأما عند الحنفية، فهو البداهة والضرورة؛ أي دون حاجة إلى نظر في الإسناد، أو تدقيق في العدالة أو الإسلام، والله أعلم.

ثالثاً ـ السلامة من الفسق:

الفِسْقُ لغة: هو خروجُ الشيءِ من الشيءِ على وجهِ الفساد، يقال: فسقت الرطَبَةُ: إذا خرجت عن قِشْرِها. وكذلك كُلُّ شيءٍ خرجَ عن قِشره فقَدْ فَسَقَ. وقيل للحيوانات الخمس: (فَوَاسِقُ) على الاستعارةِ لخبثِهِنَّ، وخروجِهِنَّ عن الحُرْمَةِ في الحِلِّ والحَرَمِ؛ أي: لا حُرْمَةَ لهن(٢). وقال الراغبُ الأصفهانيُّ:

(١) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، للقاسمي، ص: ١٤٧.

(٢) ينظر: مادة (فسق) في لسان العرب، لابن منظور: ١٠/ ٣٠٨، والمصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٤٧٣.

فسقَ فلانٌ: خرجَ عن حِجْرِ الشرعِ، وذلك من قولِهم: فسق الرُّطَبُ إذا خرجَ عن قِشْرِه، وهو أعمُّ من الكفر(١).

وأما الفِسْقُ اصطلاحاً: فهو، الخروج عن الاستقامة بارتكاب الكبائر، كشرب الخمر والزنا والسرقة، أو بالإصرار على الصغائر(٢).

والسلامة من الفسق شرطٌ لازمٌ للعدالة بلا خلاف بين الحنفية والمحدثين. فلا تقبل روايةُ من كان فاسقاً بخروجه عن طاعة الله، وارتكابه المعاصي، والمخالفات؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾[الحُجُرات: ٦]

وللفسق صور متعددة، يُمكن الوقوف عند ثلاثٍ منها:

الصورة الأولى ـ الفسق بسبب ارتكاب كبيرة غير الكذب:

ومن أمثلتها: ما ذكره الحافظ ابن عدي في (محمد بن مَنَاذِرَ)، حيث قال: «لم يكن من أصحاب الحديث، وكان الغالب عليه المجون واللهو»(٣).

ومن ذلك ما قاله الحافظ ابن حجر في ترجمة (عبدالله بن أبي المظفر محمد بن علي بن محمد الهروي): «كان سيءَ الطريقةِ، غلبَ عليه المجونُ والسُّخْفُ، وجمعَ مقاماتٍ في الهزَلِ، وأسنَّ وعجزَ وهو على طريقته في التهتُّكِ»(٤).

---

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص: ٣٨٠.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٣٤١، وحاشية ابن عابدين: ١/ ٥٦٠، وشرح شرح نخبة الفكر، للقاري، ص: ٥٢٢، وينظر أيضاً: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ص: ١١٣٢.

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٦/ ٢٦٨.

(٤) لسان الميزان، لابن حجر: ٣/ ٣٤٣.

وقد وافق الحنفيةُ المحدثين على اعتبار هذه الصورة مانعة من قبول خبر الراوي، وفي ذلك يقول النسفي: «من ارتكب كبيرةً، أو أصرَّ على صغيرةٍ، سقطت عدالتُه»(١).

الصورة الثانية ـ الفسق بسبب الكذب، وهي عند الحنفية(٢) والمحدثين(٣)، على نوعين:

الأول: الكذب في حديث الناس: ومن أمثلته، ما قاله جرير بن عبد الحميد في أخيه (أنس بن عبد الحميد): «لا يُكتبُ عنه؛ فإنه يَكذِبُ في كلامِ الناسِ، وقد سمِعَ من هشامِ بن عُروة، وعُبيدِالله بنِ عمر، ولكنْ يكذبُ في حديثِ الناسِ، فلا يُكتبُ عنه»(٤).

الثاني: الكذبُ في حديثِ رسولِ الله ﷺ: وهو على قسمين: إما أن يثبتَ على الراوي يقيناً أو ظناً: فأما اليقيني الذي ثبت بدليلٍ معتبَرٍ كالاعتراف مثلاً، فمثالُه ما قاله الإمامُ يحيى بنُ حسانَ التِّنِّيسيُّ في (خالد بن القاسم أبو الهيثم المدائني): «يُلزق أحاديثَ الليثِ بنِ سعدٍ. إذا كانت عن الزهري، عن ابنِ عُمَر أدخلَ سَالماً، وإذا كانت عن الزهري، عن عائشةَ، أدخل عروة، قلتُ له: اتق الله، قال: ويجيء أحَدٌ يعرِفُ هذا؟!»(٥).

وأما الظني فهو ما ثبت اعتماداً على النظر في حديثِ الراوي، دون معرفةٍ بالراوي نفسِه، ومثاله ما ذكره ابن أبي حاتم في ترجمة (أحمد بن إبراهيم

---

(١) ينظر: كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٣٦.

(٢) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٠٠.

(٣) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١١٦.

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢/ ٢٨٩.

(٥) الضعفاء، للعقيلي: ٢/ ١٣، ميزان الاعتدال، للذهبي: ٢/ ٤٢١.

الحلبيِّ)، قال: سألت أبي عنه، وعرضتُ عليه حديثَه، فقال: «لا أعرِفُه، وأحاديثُه باطلةٌ موضوعةٌ كلُّها، وليس لها أصولٌ، يدلُّ حديثُه على أنَّه كذابٌ»[(١)]. ومثله (عبد الكريم بن عبد الكريم التاجر)، قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه، فقال: «لا أعرِفُه، وحديثُه يدلُّ على الكَذِبِ»[(٢)].

وفائدة التفريق بين اليقيني والظني: أن اليقينيَّ يسقطُ به حديثُ الراوي قولاً واحداً، وأما الظنيُّ فيبقى مُجرَّد تُهمَةٍ يمكنُ أن تزول بقولٍ من عايَشَه ورآه، ويؤكد ذلك أن يحيى بن معين، قال في (القاسم بن محمد المَعْمَريِّ): «خبيث كذاب»، وتعقبه عثمان الدرامي بقوله: «أدركتُ القاسمَ هذا، المعْمَريَّ، كان ببغداد، ليس كما قال يحيى»[(٣)]، ولذلك وثَّقَه قتيبةُ بنُ سعيد[(٤)]، وذكره ابن حبان في الثقات[(٥)].

ومثله أيضاً، ما جاء أن أبا خيثمة زهير بن حرب وصف أحد الرواة بالكذب اجتهاداً منه، وتحرج الإمام أحمد من اتهامه بذلك، وفي هذا يقول عبدالله بن الإمام أحمد «سألت أبي عن (نصرِ بنِ باب) فقال: إنما أنكَرَ الناسُ عليه حين حدَّثَ عن إبراهيمَ الصائِغ، وما كان به بأسٌ، قلت له: إن أبا خيثمة قال: «نصرُ بنُ بابٍ كذابٌ» قال: ما أجترىءُ على هذا أنْ أقولَه، أستغفرُ الله»[(٦)].

ويلحق بصور الفِسقِ، التي هي فرع عن الكذِب، عند المحدثين: (سرقةُ

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ١/ ١٦١.

(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٦/ ٦٢.

(٣) تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي): ١٩٣، النص: ٧٠٨.

(٤) المغني في الضعفاء، للذهبي: ٢/ ٦٢١.

(٥) الثقات، لابن حبان: ٩/ ١٥.

(٦) العلل ومعرفة الرجال، لأحمد بن حنبل: ٣/ ٣٠١.

الحديث)، وهي كما يقول الذهبي «أنْ يكونَ محدِّثٌ ينفردُ بحديثٍ، فيجيءُ السارقُ ويدعي أنَّه سمِعَه أيضاً من شيخِ ذاك المحدِّثِ، وليس بسرقةِ الأجزاءِ والكتُبِ؛ فإنها أنحسُ بكثيرٍ من سرِقَةِ الرِّوايَةِ، وهي دون وضْعِ الحديثِ في الإثم»(١).

ومثال هذه الصورة: ما ذكره الحسينُ بنُ إدريسَ، قال: سألت عثمان (ابن أبي شيبة) عن أبي هشامٍ الرِّفاعيِّ؟ فقال: «...إنه يسرقُ حديثَ غيرِه فيرويه»، قلتُ: أعلى وجهِ التدليس؟ أو على وجهِ الكَذِب؟ فقال: «كيف يكون مُدلِّساً وهو يقول: حدَّثنا؟!»(٢).

لكن، لو تاب الفاسقُ، الذي حصل فسقُه بسببِ صورةٍ من الصُّوَرِ السابقة، هل تُقبَلُ روايتُه بعد التوبة؟ أم أنَّ ردَّ روايتِه بسببِ الفسق لا يزول بالتوبة؟

ذهب المحدثون إلى أن التائبَ من أسبابِ الفسق تُقبلُ روايتُه بعد التوبة، إلا التائب من الكذب في حديث رسول الله ﷺ، فلا تُقبل روايتُه. وفي هذا يقول ابن الصلاح: «التائبُ من الكَذِبِ في حديثِ الناسِ وغيرِه من أسبابِ الفسق تُقبلُ روايتُه. إلا التائبَ من الكذبِ في حديثِ رسولِ الله ﷺ، فإنه لا تُقبل روايته أبداً، وإن حسنت توبتُه، على ما ذُكر عن غيرِ واحدٍ من أهل العلم»(٣).

ومما ورد عن أهل العلم الذي عناهم ابن الصلاح، قول عبيدالله بن أحمد الحلبي: «سألتُ أحمد بن حنبل عن مُحدِّثٍ كذبَ في حديثٍ واحدٍ ثم تابَ

(١) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للذهبي: ١٧/ ١٤٠.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ٣/ ٣٧٦.

(٣) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١١٦.

ورجَعَ، قال: توبته فيما بينه وبينَ الله تعالى، ولا يُكتبُ حديثُه أبداً»(١).

وسبب استثناءِ الكاذبِ في حديثِ رسولِ الله من قبولِ روايته بعد التوبة أمران:

أحدهما: الزجرُ والتغليظ: لقولِه عليه الصلاة والسلام: «إنَّ كذباً عليَّ ليس ككذبٍ على أحد»(٢).

وثانيهما: وجودُ مظِنَّةِ كَذِبِه في التَّوبَة: وفي ذلك يقول الذهبي «إن من عُرِفَ بالكذب على الرسول ﷺ لا يحصل لنا ثقةٌ بقوله: إني تبتُ»(٣).

ويؤكد هذا الذي قاله الإمام الذهبي، ما جاء في ترجمة (زياد بن ميمون أبو عمار)، وهو أحد الرواة الكذابين، حيث قال أبو داود الطيالسي: «لقيتُه أنا وعبد الرحمن بن مهدي، فسألناه، فقال: عُدُّوا أن الناسَ لا يعلمون أني لم ألق أنساً، ألا تعلمان أني لم ألقَ أنساً؟ ثم بلغَنَا أنه يروي عنه، فأتيناه، فقال: عُدُّوا أن رجلاً أذنب ذنباً فيتوبُ، لا يتوب الله عليه؟ قلنا: نعم، قال: فإني أتوبُ، ما سمعتُ من أنسٍ قليلاً ولا كثيراً، فكان بعد ذلك يبلُغُنا أنه يروي عنه، فتركناه»(٤).

ومن هذا القبيل أيضاً: (أبو جزي نصر بن طريف الباهلي البصري)، حيث

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١١٧.

(٢) أخرجه البخاري في الجنائز (باب ما يكره من النياحة على الميت)، ١/ ٤٣٤، رقم: ١٢٢٩، ومسلم في مقدمة صحيحه: ١/ ١٠.

(٣) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٣٣٩، ولم يتيسر لي الوقوف على مصدر هذا النص من كتب الحافظ الذهبي.

(٤) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٣/ ٥٤٤، ومقدمة الإمام مسلم: ١/ ٢٤، سؤالات البرذعي، لأبي زرعة الرازي، ص: ٥٠٩.

قال عنه يزيد بن هارون «كان أبو جزيٍّ مَرِضَ مرْضَةً ظنَّ أنها الموت، فتابَ من أحاديثَ ادعاها لعمرِو بنِ دينارٍ، فلما استقلَّ من مرضِـه عاوَدَها، فلم يُقبلْ منه»(١).

وقد خالف في هذه المسألةِ الإمام النووي، فقال: «هذا الذي ذكرَه هؤلاء الأئمةُ ضعيفٌ مخالِفٌ للقواعِدِ الشرعيةِ، والمختارُ: القطعُ بصحةِ توبتِه في هذا، وقبولُ روايتِه بعدَها إذا صحَّتْ توبتُه بشروطها المعروفة»(٢).

وهذا الذي ذكره الإمام النووي صحيحٌ من حيث المبدأ، ولكنّ وجودَ بعضِ الرواة الذين حالهم كحال أبي عمار وأبي جزي كاف في عدم الوثوق بتوبة أمثالهم ممن يكذب في حديث النبي ﷺ، ولاسيما أن مبنى الرواية الاحتياط للأثر لا للراوي، ولذلك تعقبه الإمام الزركشي وأثبت أنَّ عدم قبولِ روايةِ الكاذبِ بعد التوبةِ جارٍ على قواعِدِ المذهبِ وأصولِه، وأنَّ جمهورَ العلماء عليه(٣).

وأما عند الحنفية(٤) فذهبوا إلى أنَّ التائب من أسباب الفسق غير الكذب في الحديث تُقبلُ روايتُه بعد التوبة، إلا المحدودَ في القذف، في رواية الحسن ابن زياد عن أبي حنيفة، رحمهما الله تعالى، فلا تقبل روايتُه لأنه محكوم بكذبِه في نصِّ القرآن الكريم: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ﴾[النور: ١٣]، والمحكوم بكذبه في التعاطي، لا يكون عدلاً مطلقاً، ومن شرط كون الخبر حجةً: مطلقُ العدالة.

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٨/ ٤٦٧.

(٢) شرح صحيح مسلم، للنووي: ١/ ٧٠.

(٣) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٣/ ٤٠٥.

(٤) أصول السَّرَخْسي: ١/ ٣٦٥، وكشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧٥٣، وجامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٩٩، والتلويح إلى كشف حقائق التنقح، للتفتازاني: ٢/ ١٧.

وأما في رواية ظاهِرِ المذهَب، والتي تُقدَّمُ على غيرِها عند التعارض، فإن روايتَه بعد الحدِّ مقبولةٌ، ويؤيدها: قبول جميعِ المحدثين روايةَ الصحابيِّ الجليل أبي بكرة بعد إقامة الحدِّ عليه من قِبلِ سيدنا عمر رضي الله عنه[١]، حيث إنَّ أحداً من المحدثين لم يشتغل بطلب التاريخ في خبره؛ أنه روى بعدما أقيم عليه الحدُّ أو قبله، وهذا، بخلاف الشهادة، فإنَّ ردَّ شهادتِه من تمامِ حدِّه الذي ثبتَ بالنصِّ، وروايةُ الخبر ليست في معنى الشهادة.

وأما التائب من الكذب في حديث رسول الله ﷺ، فقد نقل كُلٌّ من عبد العزيز البخاري في شرحه على البزدوي[٢]، والكاكي في شرحه على المنار للنسفي[٣]، مذهبَ أهلِ الحديث عن ابن الصلاح دون أن يتعقباه، فالظاهر أنهما يوافقانه في ردِّ روايةِ التائبِ من الكذبِ في الحديثِ النبوي.

لكنَّ الكمال بن الهمام وابنَ أميرِ الحاجِّ من الحنفية وافقا النوويَّ في قبول روايته بعد التوبة الصحيحة بشروطها المعروفة[٤].

---

(١) أبو بكرة هو: نُفيع بن الحارث بن كلدة بن عمرو، وقيل: نفيع بن مسروح، أحدُ فضلاء الصحابة الكرام، لقبه النبي ﷺ بأبي بكرة؛ لأنه تدلى من حصن الطائف ببكرة، ونزل إلى رسول الله ﷺ، وقد شهد مع اثنين آخرين على المغيرة بن شعبة بالزنا، فلم يَتِمَّ نصابُ الشهادة، فجلد سيدنا عمر، رضي الله عنه، الثلاثة. توفي رضي الله عنه سنة (٥١، أو٥٢هـ). ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد: ٧/ ١٥، والطبقات، لخليفة بن خياط، ص: ٥٤، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر: ٤/ ١٥٣٠، وما بعدها، والإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: ٦/ ٤٦٧.

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للبخاري: ٢/ ٧٥٤.

(٣) جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٠٠.

(٤) التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه لابن الهمام، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٢.

ويبدو أنَّ هذا الذي ذهبَ إليه ابن الهمام وابنُ أميرِ الحاجِّ هو المعتمدَ عند الحنفية، والدليل على ذلك: أنَّ القاضي أبا يعلى الحنبليَّ، قال: سألتُ قاضي القضاة الدَامَغَانِيَّ (الحنفيَّ) عن ذلك، (أي: عن التائب من الكذب في الحديث)؟ فقال: «يُقبل حديثُه المردودُ وغيرُه، بخلاف شهادَتِه إذا رُدَّتْ ثم تابَ، لم تُقبل تلك خاصَّةً»، قال: «لأنَّ هناك حكماً من الحاكِمِ بردِّها، فلا يُنْقَضُ، ورَدُّ الخبَرِ ممن رُوِيَ له، ليس بِحُكمٍ»(١).

ووجه هذا القولِ، والله أعلم، أنه بعد التوبة الصحيحة المقبولة، لا بُد أن يعودَ إلى عدالته، ومن ثَمَّ تُقبلُ روايتُه، ولا موجِبَ للتفريقِ بين ما رُدَّ من حديثه، وما لم يُرّد؛ لأنه بعدَ التوبة تحصل الثقة بقوله وروايته، فلا يروي منها ما هو كذب في الحقيقة.

وهذا المذهب صحيحٌ من حيث النَّظرُ، لا يُعدَلُ عنه إلى غيره في حق التائب من أي ذنب، ولكنه في واقعِ الأمر، لما كذب غيرُ واحدٍ من الرواة حتى في توبتهم، لم يحصل الاطمئنان إلى صدقهم، كما قال الذهبي، ولذلك عقَّبَ ابن تيمية على قولِ الدَّامَغَانِيِّ السابق بقوله: «وهذا يتوجه لو رددنا الحديثَ لفسقِه، بل ينبغي أن يكونَ هو المذهبُ»(٢).

الصورة الثالثة ـ الفسق بسبب الإسراف في اتباع الهوى والإعراض عن حجج الحقِّ:

وهذه الصورة جُعِلَتْ من صُوَرِ الفسق، لأن الإعراضَ عن حِجَجِ الحقِّ أدلُّ على الفسق من كثيرٍ من المعاصي والمخالفات. ويُطلق على أصحاب هذه الصورة: أهل الأهواء أو المبتدعة.

---

(١) المسوَّدة في أصول الفقه، لابن تيمية: ١/ ٢٣٦.

(٢) المسوَّدة في أصول الفقه، لابن تيمية: ١/ ٢٣٦.

ولكنْ، ينبغي التَّنبُّه، إلى أن المبتدعةَ ليسوا على رتبةٍ واحدةٍ، إذ منهم المُعرِضُ عن حجج الحق، المتبعِ لهواه، فهو الذي يستحقُّ اسم الفسقِ الذي به ترد روايتُه، ومنهم الباحثُ عن الحقِّ سالكاً سبيل الوصولِ إليه، لكنه أخطأ طريقه بعد بذل الجهد، واستفراغ الوسْعِ، فهذا لا يُفسق باعتقاده ولا يوصَمُ بمتابعة الهوى، بل له الأجرُ على الاجتهاد الذي بذله.

وفي هذا يقول ابنُ حزم، رحمه الله: «لا يُفَسَّقُ مسلمٌ بقولٍ قالَه في اعتقادٍ أو فتيا، وإنَّ كلَ من اجتهدَ في شيءٍ من ذلك، فدان بما رأى أنَّه الحقُّ، فإنَّه مأجورٌ على كُلِّ حالٍ؛ إنْ أصابَ الحقَّ فأجران، وإنْ أخطأ فأجرٌ واحدٌ، وهذا قولُ ابنِ أبي ليلى، وأبي حنيفة، والشافعي، وسفيان الثوري، وداود بنِ علي رضي الله عن جميعِهم، وهو قولُ كُلِّ من عرفنا له قولاً في هذه المسألةِ من الصحابة، ﷺ، لا نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً»(١).

ومن أجل ذلك، كان للمحدثين في تعاملهم مع روايات المبتدعة منهجٌ واضحٌ يسير ضمن ضوابط دقيقة تضمن الاطمئنان إلى نقلهم الأخبار، وتلقيهم الآثار.

وقبل الحديث عن منهج المحدثين في الرواية عن المبتدعة، ينبغي أن ندرك أن الكلام هنا إنما هو في قبولِ الروايةِ عن المبتدعةِ وعدمِ قبولها، وليس في مجالِ التصحيحِ والتضعيف؛ إذ التصحيحُ والتضعيفُ لهما قيودٌ وشروطٌ لا تتوقَّفُ عند السنة والبدعة.

وينحصر منهج المحدثين في تعاملهم مع أخبار المبتدعة ضمن أهمِّ اتجاهين:

الاتجاه الأول: ويرى أصحابُه: قبولَ الروايةِ عن المبتدعة العدولِ الذين

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: ٣/ ١٣٨.

سلِمُوا من الفسق والكذب: وعلى هذا يُحمَلُ قولُ الإمام الشافعي رحمه الله: «تُقبَلُ شهادةُ أهلِ الأهواءِ، إلا الخطابية من الرافِضَة؛ لأنهم يرونَ الشهادة بالزور لموافقيهم»(١).

وسبب قبول رواية هؤلاء المبتدعة، عند أصحاب هذا المذهب، هو: أنهم رأوا صِدقَ لهجتهم، وصدقَ حديثهم، بعد ثبوت عدالتهم. وعلى هذا فلا يصح الاعتراض على هذا المذهب بوجودِ طائفة من هؤلاء المبتدعة كذبت في الحديث، ولم تصدق في روايته: لأن من كذب سقطت عدالته، والمسألة مفروضة فيمن ثبتت عدالتُه وكان صاحبَ بدعة.

ويؤيد هذا الاتجاه، أن الحافظ محمدَ بن عبدالله بن عمار الموصِليَّ لما سُئِلَ عن (عليِّ بن غُراب)، قال: «كان صاحب حديثٍ بصيراً به، فقيلَ له: أليس هو ضعيفاً؟ قال: «إنه كان يتشيَّعُ، ولستُ بتاركٍ الروايةَ عن رجلٍ صَاحِبِ حَديثٍ، يُبصر الحديثَ، بعدَ أن لا يكونَ كَذُوباً؛ للتشيعِ أو للقدَرِ، ولستُ براوٍ عن رجلٍ لا يُبصرُ الحديثَ ولا يعقِلُه، ولو كان أفضلَ من فتْحٍ ـ يعني الموصليَّ ـ»(٢).

وقال علي بن المديني: قلت ليحيى بن سعيد القطان إن عبد الرحمن (بنَ مهدي) قال: أنا أترك من أهلِ الحديثِ كُلَّ من كان رأساً في البدعة؟! قال: كيف يصنع بقتادة؟ كيف يصنع بعُمَرَ بن ذَرٍّ الهمذانيِّ؟ كيف يصنعُ بابن أبي روَّادٍ؟! وذكر قوماً أمسكتُ عن ذكرهم، ثم قال يحيى: «إنْ تركَ عبدُ الرحمن هذا الضَّرْبَ تركَ كثيراً»(٣).

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٢٠.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٣١.

(٣) الكفاية في علم الرواية، ص: ١٢٧ ـ ١٢٨، والضعفاء، للعقيلي: ١/ ٨.

وسئل الحافظُ أبو عبدالله محمدُ بن يعقوبِ الأخرم عن (الفضل بن محمد الشعراني)، فقال: «صدوقٌ في الرواية، إلا أنَّه كان من الغالينَ في التشيُّعِ» قيل له: فقد حدَّثت عنه في «الصحيح»! فقال: «لأنَّ كتابَ أستاذي ملآنُ من حديثِ الشيعة» يعني: مسلمَ بن الحجاج[١].

الاتجاه الثاني: ويمثله جمهور المحدثين، ويرى التفريقَ بين المبتدِع الداعية إلى بدعته، والمبتدع غير الداعية: وقد جاء على هذا الاتجاه كثيرٌ من عبارات المحدثين، ومن ذلك ما ذكره نُعيم بن حمَّاد، قال: سمعتُ ابن المبارك، وقيل له: تركت عَمْرَو بنَ عُبَيد وتحدث عن هشام الدَّستَوائي وسعيد وفلان وهم كانوا في عداده؟! قال: «إن عَمْراً كان يدعو»[٢].

وقال عبد الرحمن بن مهدي: «من رأى رأياً ولم يدعُ إليه احْتُمِلَ، ومن رأى رأياً ودعا إليه فقد استحقَّ الترك»[٣].

وقال أبو داود السجستاني: قلت لأحمد بن حنبل: يُكتَبُ عن القَدَرِيِّ؟ قال: «إذا لم يكن داعياً»[٤].

وقال الحاكم: «الداعي إلى البدعة لا يُكتب عنه ولا كرامة؛ لإجماع جماعة من أئمة المسلمين على تركه»[٥].

---

(١) الكفاية في علم الرواية، ص: ١٣١.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص: ١٢٧، والضعفاء، للعقيلي: ٣/ ٢٧٧.

(٣) الكفاية في علم الرواية، ص: ١٢٦.

(٤) سؤالات أبي داود لأحمد بن حنبل، ص: ١٩٨، (النص: ١٣٥)، والكفاية في علم الرواية، ص: ١٢٨.

(٥) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١٦.

وقال ابن حبان: «الداعية إلى البِدَعِ لا يجوزُ أن يُحتجَّ به عند أئمتنا قاطبةً؛ لا أعلم بينهم فيه خلافاً»[١].

ويبدو أنه لا تعارض بين هذين الاتجاهين؛ لأن أصحابَ الاتجاه الأول: رأوا الأخذ عن أهل الصدق من أهل البدع وترك أهلِ الفِسقِ منهم، وأما أصحاب الاتجاه الثاني: فرأوا أن أكثر أهل الفسق من أهل البدع هم الدعاة؛ ولذلك فرقوا بين المبتدع الداعية والمبتدع غير الداعية، وقالوا:

المبتدعُ إذا ثبتتْ عدالتُه وكان غيرَ داعيةٍ يُقبَلُ حديثُه، وأما المبتدع الداعية، فذهبوا إلى عدم قبولِ حديثه؛ لأنه إن لم يتوجَّه تكفيرُه توجَّه تفسيقُه، وإن لم يتوجَّه تفسيقُه، فإنه يُتَرَدّدُ في تعديلِه، فلم تثبت عدالتُه، ومن شرطِ قبولِ حديث الراوي: ثبوتُ عدلته. والمبتدعة الدعاة أيضاً يظهر منهم في الغالب العناء والإسرافُ في اتِّباعِ الهوى والإعراضِ عن حججِ الحقِّ، ولا شك أن هذا أدل على ضعف الدين من كثيرٍ من الكبائرِ، كشرب الخمر وغيره[٢].

ومع تقارب هذين الاتجاهين، إلا أنَّ جماعةً من نقاد الحديث، نظروا أيضاً إلى بعض الرواة من المبتدعة الدعاة، فوجَدوا أن قسماً منهم على درجةٍ عاليةٍ من التقوى، والتزام الصدق، فسبروا مروياتهم، وما جاء عن طريقهم من الأحاديث والآثار، فقبلوا منها ما تحقَّقَ لهم صدقُهم في روايتِها.

ومن هؤلاء عبَّادُ بن يعقوبَ الرَّواجِنيُّ، وفيه قال ابن خزيمة: «عباد بن يعقوب المتهم في رأيه، الثقة في حديثه»[٣]، وقال ابن حبان: «كان رافضياً داعية

---

(١) كتاب المجروحين، لابن حبان: ٣/ ٦٤.

(٢) ينظر: التنكيل لما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، للشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني: ١/ ١٢٧، ١٢٨.

(٣) صحيح ابن خزيمة، في الإمامة في الصلاة وما فيها من السنن، (باب: ذكر كتابة أجـر=

إلى الرَّفض»[١]، وقال الذهبي «من غلاة الشيعة، ورؤوس البِدَعِ، لكنَّه صادقٌ في الحديث»[٢]. وقال في مكان آخر: «صدوقٌ في الحديث، رافضي جَلْدٌ»[٣].

ومما يؤكِّدُ أنه كان يدعو إلى بدعته، ما أخرجه الخطيب البغدادي بسنده إلى الحافظ القاسم بن زكريا المُطَرِّزُ[٤] أنه قال:

«وردتُ الكوفةَ، وكتبتُ عن شيوخِها كلِّهم غيرِ عبادِ بن يعقوبَ، فلما فرغتُ ممن سواه دخلتُ عليه، وكان يمتحنُ من يسمعُ منه، فقال لي: من حفرَ البحرَ؟ فقلتُ: الله خلقَ البحرِ، فقال: هو كذلك، ولكنْ مَن حفَرَه؟ فقلت: يَذْكُرُ الشيخُ، فقال: حفَرَه عليُّ بنُ أبي طالبٍ ﷺ، ثم قال: مَن أجراه؟ فقلت: الله مُجرِي الأنهارَ وَمُنبعُ العيونَ، فقال: هو كذلك، ولكن من أجْرَى البحر؟ فقلت: يُفيْدُني الشيخُ، فقال: أجراه الحسينُ بنُ علي... (ثم ذكر باقي القصة)»[٥].

قال الذهبي عقِبَ ذِكْرِ هذه القصة: «إسنادُها صحيحٌ، وما أدري كيف تسمَّحُوا في الأخذ عمن هذا حالُه، وإنما وَثِقوا بصدقِه»[٦].

= المصلي بالمشي إلى الصلاة)، رقم: (١٤٩٧).

(١) كتاب المجروحين، لابن حبان: ٢/ ١٧٢.

(٢) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي: ٤/ ٤٤.

(٣) ذِكرُ من تُكُلِّم فيه وهو مُوَثَّقٌ، للذهبي، ص: ١٠٦، رقم: (١٧٦).

(٤) يقول ابن حجر في (تقريب التهذيب، ص: ٥٢٤، رقم: ٥٤٦٠) عنه: «حافظ ثقة».

(٥) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٣١.

(٦) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١١/ ٥٣٨، مع أن فحوى القصة يوحي بنوعٍ من الكفر لأنه ينسب ما هو مختص بالله وهو حفر البحار وإجراؤها إلى علي بن أبي طالب والحسين ابن علي رضي الله عنهما، والله أعلم.

فهذا الراوي المتهم بالرفض والدعوة إلى بدعته أخرجَ له البخاري حديثاً مقروناً قرن فيه معه آخر[1]، والترمذي[2]، وابن ماجه[3]، وأبو بكر البزار[4]، وابن خزيمة[5]، وغيرهم[6]؛ وذلك لأنهم وثقوا بصدقه واطمأنوا إلى سلامةِ حديثه، بعد أن خبروه، وعرضوه على حديث الثقات المتقنين.

ومن هؤلاء عِمْرانُ بنُ حِطّانَ السَّدُوسِيُّ الشاعرُ المشهورُ: كان من رؤوس الصّفَّرِية من الخوارج، وفيه يقول ابن حجر: «كان عمرانُ داعيةً إلى مذهبِه، وهو الذي رثى عبدَ الرحمن بنَ مُلجمٍ قاتلِ عليٍّ، عليه السلام، بتلك الأبيات السائرة»[7]، وهذه الأبيات ذكرها الذهبي[8] وهي:

يا ضَربةً مِن تقيٍّ ما أرادَ بها ... إلا ليبْلُغَ من ذِي العَرْشِ رِضوَانا

إنِّي لأذكُرُه حِيناً فأحْسَبُهُ ... أوفَى البريَّةِ عِنْدَ الله مِيزانَا

---

(١) في التوحيد، (باب: وسمى النبي ﷺ الصلاة عملاً. . .)، رقم: (٧٠٩٦).

(٢) في أبواب الوتر، (باب ما جاء في استقبال الإمام إذا خطب)، رقم: (٥٠٩)، وانظر أيضاً: رقم: (٤٩٥)، و(٥٩٣).

(٣) في الجنائز، (باب ما جاء في غسل النبي ﷺ)، رقم: (١٤٦٨).

(٤) في مسنده؛ البحر الزخار: ٢/ ١١٦، رقم: (٤٧٠).

(٥) في صحيحه في الإمامة في الصلاة وما فيها من السنن، (باب ذكر كتابة أجر المصلي بالمشي إلى الصلاة)، رقم: (١٤٩٧).

(٦) ينظر: مسند الإمام أحمد١/ ١٥٥، رقم: (١٣٣٧)، و: ١/ ١٥٦، رقم: (١٣٣٨)، والسنن، للدارقطني، ص: ٧٩، ٨٣، والسنن الكبرى، للبيهقي: ١/ ٥٦، رقم: (٢٥٩)، و: ٣/ ١١٠، رقم: (٥٠٢٥).

(٧) هدي الساري، لابن حجر: ١/ ٤٣٢.

(٨) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٤/ ٢١٥.

أَكْـرِمْ بِقَـومٍ بُطـونُ الطَّيْـرِ قبْـرُهُـمُ لَـمْ يَخلِطُـوا دِيْـنَهُم بَغْيـاً وعُـدْوَانَا

ومع ذلك، روى عنه محمدُ بن سيرين [١]، ويحيى بن أبي كثير وقتادة، وغيرهم[٢]، وأخرج حديثه البخاري [٣]، وأبو داود [٤]، والنسائي [٥]، وابن حبان[٦]، والبيهقي [٧]، والدارقطني [٨]، وابن أبي شيبة [٩]، والطبراني [١٠]، وأحمد[١١]، والبزار [١٢].

---

(١) مع أن ابن سيرين يقول: «كان في الزمن الأول لا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد، لكي يأخذوا حديث أهل السنة، ويَدَعوا حديث أهل البدع»، انظر: (الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٢٢)، فيبدو أن ذلك إما للتنفير من أهل البدع، وإما لنوعٍ من أهل البدع لم يثبت صدقُهم في الحديث، والله أعلم.

(٢) ينظر: التاريخ الكبير، للبخاري: ٦/ ٤١٣، والجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٦/ ٢٩٦، والثقات، لابن حبان: ٥/ ٢٢٢، وسير أعلام النبلاء، للذهبي: ٤/ ٢١٤.

(٣) في اللباس، (باب لبس الحرير وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه)، رقم: (٥٤٩٧)، و(باب: التصاوير)، رقم: (٥٦٠٨).

(٤) في اللباس، (باب: في الصليب في الثوب)، رقم: (٤١٥١).

(٥) في الزينة، (باب التشديد في لبس الحرير وأن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة)، رقم: (٥٣٠٦).

(٦) الإحسان بترتيب ابن بلبان: ١١/ ٤٣٩، رقم: (٥٠٥٥).

(٧) السنن الكبرى، (باب ما ليس له لبسه وافتراشه): ٣/ ٢٦٦، رقم: (٥٨٦٠)

(٨) السنن: ٢/ ٢٨٤، رقم: (٢١٤).

(٩) المصنف: ٧/ ١٢٣، رقم: (٣٤٦٨٣).

(١٠) المعجم الأوسط: ٢/ ٢٩٦، رقم: (٢٠٢٧).

(١١) المسند: ١/ ٤، رقم: (٣٢١).

(١٢) المسند: ١/ ٢٨٥، رقم: (١٨٠).

والسبب في رواية كبار السلف عنه وإخراجهم لحديثه مع أنه من كبار المبتدعة الدعاة إلى بدعتهم؛ هو صدقُه في الحديث، وعدم اتهامِه بأدنى تُهمَةٍ في روايته، ولذلك قال العجلي: «عمران ابن حطَّانَ بصريٌّ تابعيٌّ ثقة»[١]، وسئل قتادة عنه فقال: «كان لا يُتهمُ في الحديث»[٢]، وقال أبو داود: «ليس في أهلِ الأهواء أصحُّ حديثاً من الخوارجِ، فذَكَرَ عمران بن حطان، وأبا حسان الأعرج»[٣].

وقال ابن حجر عن إخراج البخاري لحديثه: «إنما أخرجَ له البخاري على قاعدتِه في تخريج أحاديثِ المبتدعِ إذا كان صادقَ اللهجةِ متديناً، وقد قيل: إن عمرانَ تابَ من بدعته، وهو بعيدٌ»[٤].

وقال في تهذيب التهذيب: «وأما قول من قال: إنَّه خرَّجَ ما حُمِلَ عنه قَبْلَ أن يَرى مَا رأى، ففيه نظرٌ؛ لأنه أخرجَ له من روايةِ يحيى بنِ أبي كثيرٍ عنه. ويحيى إنما سمعَ منه في حالِ هربِه من الحجَّاجِ، وكان الحجاجُ يطلبُه ليقتُلَه من أجلِ المذهب، وقصتُه في هربه مشهورةٌ»[٥].

فهؤلاء الأئمة لما رأوا صدقَ حديث هؤلاء الدعاة إلى بدعَتِهم تحمَّلُوا من حديثهم ما ثبت لديهم ضبطُهم له، وعدم مخالفتِه لرواية الثقات.

---

(١) معرفة الثقات، للعجلي: ٢/ ١٨٨.

(٢) تهذيب الكمال، للمزي: ٢٢/ ٣٢٢.

(٣) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٣٠، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي: ٥/ ٢٨٥، تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٨/ ١١٣، ولم يتيسر لي الوقوف على مصدر هذا القول من كتب أبي داود.

(٤) فتح الباري: ١٠/ ٢٩٠.

(٥) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٨/ ١١٤.

ولا فرق في هذا، بعد ثبوت عدالة المبتدع وصدقه، أن يرويَ ما يؤيِّدُ بدعتَه أو لا[(١)]؛ وذلك لأنَّ قبولَ روايته كان بسبب ثبوت عدالته وضبطه، ولو رددنا الرواية التي توافق بدعته لكان هذا طعناً في عدالته، وقد فُرض أنه عدلٌ، ومن أجل ذلك، يمكن أن يقال: إن منهج نقاد الحديث هو قبول رواية الثقة من أهل البدع إذا ثبت لديهم صحتها وضبطها أيدت بدعتهم أو لم تؤيدها، والله أعلم.

ومع ذلك، فلا يكادُ المتصفح لكتب الصحاح والسنن يعثرُ على حديثٍ رواه مبتدعٌ، يمكن أن يكون مؤيداً لبدعته، وأما إخراج الإمام مسلم لحديث **عدي بن ثابت**، عن زِرٍّ (بنِ حُبَيْشٍ)، قال: قال علي ﷺ: «والذي فلق الحبَّةَ وبرأَ النَّسمَةَ إنَّه لَعهدُ النَّبيِّ الأميِّ ﷺ إليَّ أنْ لا يحبُني إلا مؤمنٌ ولا يبغضني إلا منافقٌ»[(٢)].

---

(١) قال ابن حجر في (نزهة النظر، ص: ١٠٤): «الأكثر على قبول غير الداعية إلا أن يروي ما يُقوي بدعته، فيردُّ على المذهب المختار، وبه صرح أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجُوزجاني شيخ أبي داود والنسائي، في كتابه (معرفة الرجال)، فقال في وصف الرواة: (ومنهم زائغ عن الحق ـ أي عن السنة ـ صادق اللهجة، فليس فيه حيلةٌ إلا أن يؤخذ من حديثه، ما لا يكون مُنكَراً إذا لم يُقَوِّ به بدعته)، وما قاله متجه؛ لأن العلة التي رُدَّ لها حديث الداعية واردة فيما إذا كان ظاهر المروي يوافق مذهب المبتدع، ولو لم يكن داعية».

ويمكن أن يقال في الجواب عنه: ماذا لو أتى الداعية إلى بدعته ببعض الأحاديث التي تناقض بدعته، هل تُقبل منه؟!، وماذا لو اخترعها ليخفي بدعته؟! إن القول برد حديث الداعية إذا وافق بدعته طعنٌ في عدالته، والمسألة مفروضة فيمن ثبتت عدالته، والله أعلم.

(٢) أخرجه في الإيمان، (باب الدليل على أن حب الأنصار وعلي من الإيمان وعلاماته، وبغضهم من علامات النفاق): ١/ ٨٦، رقم: ٧٨، وقال أبو نعيم في (حلية الأولياء: ٤/ ١٨٥): «هذا حديثٌ صحيح متفق عليه». أي على صحته.

وعدي بن ثابت كان إمام مسجد الشيعة وقاضيهم[١]، وسئل عنه يحيى بن معين؟ فقال: «يُفرط في التشيع»[٢]، وقال الدارقطني: «رافضي غال»[٣]، وقال المسعودي: «ما أدركنا أحداً أقوم بقول الشيعة من عدي بن ثابت»[٤]، ومع إفراطه في التشيع كان ثقة مقبولَ الحديث، وثقه أحمد بن حنبل[٥]، والعِجْلِيُّ[٦]، والنسائي[٧]، وقال أبو حاتم: «صدوق»[٨].

فهذا الحديث، قد يظن المرءُ أنَّ فيه تقويةً لبدعة هذا الراوي الغالي في تشيعه، ولكنَّ المدقِّقَ في حقيقة الأمر، يُدرك أنَّ هذا الحديثَ إنما يدلُّ على حبِّ سيدنا علي ﷺ، ليس إلا، وليس فيه تقويةٌ لبدعة الرفض التي هي رفضُ خلافة سيدنا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وتقديمُ سيدنا علي ﷺ عليهما[٩].

وحبُّ سيدنا علي ﷺ هو من صلب عقيدة أهل السنة، ولذلك أخرج غير واحدٍ من المحدثين هذا الحديثَ تحت تراجم جميعُها تؤدي هذا المعنى، فمن

---

(١) المغني في الضعفاء، للذهبي: ٢/ ٤٣١.

(٢) تاريخ ابن معين، (رواية الدوري): ٣/ ٥٢٤، رقم: (٢٥٥٩).

(٣) المغني في الضعفاء، للذهبي: ٢/ ٤٣١.

(٤) العلل ومعرفة الرجال، للإمام أحمد: ٣/ ١٣٢، حيث أخرجه الإمام أحمد بسنده إلى المسعودي.

(٥) العلل ومعرفة الرجال، للإمام احمد: ٢/ ٤٩٠، وعبارته: «عدي بن ثابت ثقة إلا أنه كان يتشيع».

(٦) الثقات، للعجلي: ٢/ ١٣٢، وعبارته: «عدي بن ثابت الأنصاري ثقة ثبت في الحديث».

(٧) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٧/ ١٤٩.

(٨) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٧/ ٢.

(٩) ينظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، للعمراني: ٣/ ٨٢٦.

ذلك أخرجه ابنُ أبي شيبة تحت ترجمة: (فضائل علي ﷺ)(١)، وأخرجه ابن أبي عاصم تحت ترجمة: (باب: ما ذكر في فضل على ﷺ)(٢)، وأخرجه ابن حبان تحت ترجمة (ذكر الخبر الدال على أن محبة المرء علي بن أبي طالب ﷺ من الإيمان)(٣).

ويؤكد ذلك أن الحافظ ابن حجر قال في ترجمته: «احتج به الجماعة(٤)، وما أُخرِجَ له في الصحيحِ شيءٌ مما يقوي بدعته»(٥).

وأما منهج الحنفية في التعامل مع الصورة الثالثة من صور الفسق؛ أي: مع روايات المبتدعة، فيمكن استنتاجُه من أقوال أئمة المذهب الأوئل:

فقد أخرج الخطيب بسنده إلى على بن الجعد قال: سمعت أبا يوسف (صاحبَ أبي حنيفة) يقول: «أُجيزُ شهادةَ أهلِ الأهواء؛ أهلِ الصِّدقِ منهم، إلا

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة: ٦/ ٣٦٥، رقم: (٣٢٠٦٤).

(٢) السنة، لابن أبي عاصم: ٢/ ٥٩٨، رقم: (١٣٢٥).

(٣) صحيح ابن حبان: ١٥/ ٣٦٧، رقم: (٦٩٢٤).

(٤) انظر على سبيل المثال: مالك في الموطأ، في الصلاة، (باب القراءة في المغرب والعشاء): ١/ ٧٩، رقم: ١٧٥، وأحمد في المسند: ١/ ٢٧٤، رقم: ٢٤٨٠، والبخاري، في الإيمان، (باب ما جاء أن الأعمال بالنية...): ١/ ٣٠، رقم: ٥٥، وأبو داود في سننه، في(الخراج والإمارة والفيء، (باب في أرزاق الذرية): ٣/ ١٣٧، رقم: ٢٩٥٥، والترمذي في سننه في أبواب العيد، (باب ما جاء لا صلاة قبل العيد ولا بعدها): ٢/ ٤١٧، رقم: ٥٣٧، والنسائي في المجتبى، في المواقيت، (باب الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة): ١/ ٢٩١، رقم: ٦٠٥، وابن ماجة، في (فضل علي بن أبي طالب ﷺ): ١/ ٤٢، رقم: ١١٤.

(٥) مقدمة فتح الباري، لابن حجر: ١/ ٤٢٤،

الخطَّابيَّةَ والقدريَّةَ؛ الذين يقولون إنَّ الله لا يعلمُ الشيءَ حتى يكون»(١).

وذهب الإمام محمد إلى أن صاحب البدعة إن أظهرَ ما اعتقده رُدَّت شهادته، ويؤكد ذلك قوله في الخوارج: «ما لم يخرجوا إلى قتالِ أهلِ العدْلِ فشهادتُهم جائزةٌ؛ لأنهم لم يُظهروا من أنفُسِهم الفِسْقَ، وإنما اعتقدوه، فإذا قاتلوا فقد أظهروا الفسق، فلم تُقبل شهادتُهم»(٢).

وذهب فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي إلى التفريق بين الرواية والشهادة؛ وقالوا: لا تُقبلُ روايةُ من انتحلَ الهوى والبدعة ودعا الناس إليه؛ لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقوُّلِ، فلا يُؤتمنُ على حديثِ رسول الله ﷺ، وأما شهادتُه فمقبولة؛ لأنها لا تدعو إلى التزويرِ في حقوق الناس، وعليها حملوا ما تقدَّمَ من قولِ أبي يوسف ومحمد.

يقول البزدوي: «المذهب المختار عندنا أن لا تُقبل روايةُ من انتحل الهوى والبدعة، ودعا الناس إليه، على هذا أئمة الفقه والحديث كلُّهم؛ لأن المحاجَّةَ والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التَّقول فلا يُؤتمن على حديث رسول الله ﷺ، وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس»(٣).

ويقول السرخسي: «فأما روايةُ الأخبارِ عن أهلِ الأهواء، فقد اختلف فيه مشايخنا، رحمهم الله تعالى، والأصح عندي أنَّه لا تُقبلُ لأن المعتقِدَ للهوى يدعو الناسَ إلى اعتقاده، ومُتَّهَمٌ بالتقوُّلِ على رسولِ الله ﷺ، لإتمام مُراده؛ فلا

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٢٦، وذكره الجصاص في مختصر اختلاف العلماء: ٣/ ٣٣٤.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١١، وشرح فتح القدير، للكمال بن الهمام: ٧/ ٤١٦.

(٣) أصول البزدوي، ص: ١٧٩ ـ ١٨١.

تُقبل روايتُه لهذا، ولا يوجد مثلُ ذلك منه في الشهادةِ في المعاملات»(١).

ويُعلِّلُ النسفي سبب قبولِ شهادة أهل الأهواء بقوله: «وإنما قبلنا شهادتَهم في حقوقِ الناس؛ لأن صاحِبَ الهوى إنما وقعَ فيه لتعمُّقِه، ألا ترى أن منهم من يعظِّمُ الذنبَ حتى يجعلُه كُفْراً، وهذا يمنعه من الكذبِ، فلم تتمكَّن تهمةُ الكذبِ في شهادته»(٢).

ولكن، إذا كان هذا هو التعليلُ الأساسيُّ للتفريق بين الرواية والشهادة، ففيه نظر؛ لأن صاحب الهوى إذا منعه تعمُّقُه وتديُّنُه من الكذبِ في الشهادة في حقوق الناس، ألا يمنعه تعمقه وتدينه من الكذبِ في الرواية، والتي هي أعظم خطراً وأشد حرمة؟!

ولذلك نجد أنَّ أبا بكرٍ الجصَّاصَ من الحنفية ذهب إلى عدم التفريق بين الرواية والشهادة، وقال: «جرى أمرُ السلفِ في قبولِ أخبارِ أهل الأهواء في رواية الأحاديث، وشهادتهم، ولم يكن فسقُهم من جهة التدينِ مانعاً من قبولِ شهادتهم»(٣).

ويبدو أن ما ذهب إليه الجصاصُ هو رأيُ أبي حنيفة وصاحِبَيه إذ لم يُنقل عنهم ما يدلُّ على هذا التفريق، بل وردَ عن أبي حنيفة رحمه الله ما يؤيد كلامَ الجصَّاصِ، فقد أخرج الخطيب البغدادي بسنده إلى عبدالله بن المبارك، قال: سأل أبو عِصْمَة أبا حنيفة: ممن تأمُرُني أن أسمعَ الآثار؟ قال: «من كُلِّ عدْلٍ في هواه إلا الشيعة فإنَّ أصلَ عقدهم تضليلُ أصحابِ محمدٍ ﷺ، ومن أتى السلطانَ طائعاً، أمَا إني لا أقولُ إنهم يكْذِبُونَهم أو يأمرونَهم بما لا ينبغي، ولكنْ

(١) المبسوط، للسرخسي: ١٦/ ١٣٣.

(٢) كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٤٧.

(٣) أحكام القرآن، للجصاص: ٥/ ٢٧٨.

وَطَّؤوا لهم، حتى انقادت العامَّة بهم، فهذان لا ينبغي أن يكونا من أئمةِ المسلمين»[١].

رابعاً ـ البعد عن خوارم المروءة:

المروءة لغة: من مَرُؤَ الرجل ـ كَكَرُمَ ـ يمْرُؤُ مُرُوءة فهو مَرِيءٌ ـ على وزن فَعِيْلٍ ـ أي ذو مروءة، وقد تُشَدَّدُ فيقال: مُرُوَّة[٢].

وقد ذكر اللُّغويون في معناها تفسيرين: **الأول**: كمالُ الرجوليَّةِ، **والثاني**: الإنسانيَّة[٣]، وهذان التفسيران يلتقيان في معنى واحدٍ هو كمالُ النفس، الذي يدفع إلى فعلِ ما يُمْدَحُ شرعاً وعقلاً وعرفاً، وإلى تركِ ما يُذمُّ شرعاً وعقلاً وعرفاً أيضاً.

وأما المروءة اصطلاحاً: فقد ذكر لها المحدثون والحنفية تعاريفَ متقاربةً تلتقي مع المعنى اللغوي الذي تقدم ذكره، منها:

المروءة: هي قوةٌ للنفس تصدُر عنها الأفعالُ الجميلةُ المستحِقَّةُ للمدحِ شرعاً وعقلاً وعرفاً[٤].

أو هي: صونُ النفسِ عن الأدناسِ، ورفعُها عما يشينُ عند الناس. أو هي: سيرةُ المرءِ بسيرةِ أمثالِه في زمانِه. أو هي آدابٌ نفسانيةٌ، تحمِلُ مراعاتُها الإنسانَ على الوقوفِ عند محاسنِ الأخلاق، وجميلِ العادات[٥].

والفرقُ بين خوارِمِ المروءةِ، وأسباب الفسق: أنَّ الأولى مباحةُ الأصل،

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٢٦.

(٢) ينظر: مادة (مَرُؤَ) في القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ٦٦، والمصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٥٦٩.

(٣) ينظر: مادة (مرأ) في لسان العرب، لابن منظور: ١/ ١٥٤.

(٤) ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: ٦٥٠.

(٥) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ٩٧، ٩٨.

بخلاف الثانية فهي مُحرَّمَةٌ.

وقد اتفق الحنفية والمحدثون على ردِّ شهادة وروايةِ الواقع في شيءٍ من خوارمِ المروءة، لأن الشاهدَ أو الراويَ لا يقعُ في شيءٍ من ذلك إلا لِخبَلٍ في عقله، أو لنقصانٍ في دينه، أو لقلةٍ في حيائه، وكل ذلك رافعٌ للثقةِ بقوله[١].

يقول الخطيب البغدادي: «وقد قال الكثيرُ من الناس: يجبُ أن يكونَ المحدِّثُ والشاهد مجتنبين لكثيرٍ من المباحاتِ، نحو التبذُّلِ والجلوسِ للتنزُّه في الطرقات، والأكلِ في الأسواقِ، وصُحبةِ العامَّةِ الأرذالِ، والبولِ على قوارعِ الطرقاتِ، والبولِ قائماً، والانبساطِ على الخلقِ في المداعبَةِ والمُزاحِ، وكُلٍّ ما قد اتُفِق على أنه ناقصُ القدْرِ والمروءة...»[٢].

ثم ذكر الخطيبُ أن مردَّ معرفةِ ما يخرمُ المروءةَ من هذه الأفعالِ إنما هو إلى الناقِدِ؛ لأن هذه الأشياء ينبغي أن يُراعى فيها عدةُ أمور منها: عُرفُ الراوي وعادتُه، وعرفُ المكان الذي فَعَل فيه الراوي ما يُعتبر مخلاً للمروءة، كما ينبغي مراعاةُ ما يُعدُّ فِعْلُه لخطأ أو هفوةٍ أو تأويلٍ، حيث إنَّ من شرط اعتبار الفعلِ مخلاً للمروءةِ: أن يكون فاعلُه مُدمِناً عليه، دالاً على أنه مُغَفَّلٌ ناقصُ الدين.

وفي هذا يقول ابن نُجَيْمٍ الحنفيُّ: «اعلم أنهم شرطوا في الصغيرةِ الإدمان، وما شرطوه في فعل ما يُخِلُّ بالمروءة ـ فيما رأيت ـ وينبغي اشتراطه بالأولى، وإذا فَعَلَ ما يُخِلُّ بها فقد سقطتْ عدالتُه، وإن لم يكن فاسقاً به حيث كان مباحاً ففاعلُ المخلِّ بها ليس بعدلٍ ولا فاسق... ولم أر من نبه عليه»[٣].

ومن أمثلة جرح المحدثين بما يخل بالمروءة ما حكاه جرير بن عبد الحميد

(١) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للجزائري: ١/ ٩٨.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١١١.

(٣) البحر الرائق، لابن نجيم: ٧/ ٩٢.

الضبي، قال: «أتيت سماك بن حرب، فرأيته يبول قائماً، فرجعتُ ولم أسألْه، وقلتُ: خَرِف»، وهذا يُحمَلُ - كما يقول السَّخاويُّ - على أنه كان يبولُ في مكانٍ يخرمُ المروءةَ البولُ فيه[1].

ومما حكاه الحنفية في هذا المجال: «أنَّ الفضلَ بنَ الربيعِ شهِدَ عند أبي يوسف فردَّ شهادته، فشكاه إلى الخليفة، فقال الخليفة: إن وزيري رجلُ دينٍ لا يشْهَدُ بالزورِ، فلِمَ رددت شهادته؟! قال: لأني سمعته يوماً قال للخليفة: أنا عبدُك، فإن كان صادقاً فلا شهادةَ للعبدِ، وإن كان كاذباً فكذلك، فعَذَرَه الخليفةُ»[2].

قال الكمال بن الهمام: «الذي عندي أن ردَّ أبي يوسف شهادتَه ليس لكذِبِه؛ لأن قولَ الحُرِّ لغيرِه: أنا عبدُك مجازٌ باعتبارِ معنى القيام بخدمتك، وكوني تحت أمرِك ممتثلاً له على إهانة نفسي في ذلك، والتكلُّمُ بالمجازِ على اعتبارِ الجامع، ووجهُ الشبه ليس كَذِباً محظوراً شرعاً، ولذا وقع المجاز في القرآن، ولكنْ ردَّه لما يدلُّ عليه خصوصُ هذا المجاز من إذلالِ نفسِه وتملُّقِه لأجلِ الدنيا، فربما يعزُّ هذا الكلامُ إذا قيلَ للخليفة، فعَدَلَ إلى الاعتذارِ بأمرٍ يقرُبُ من خاطِرِه، والحاصلُ فيه: أنَّ تركَ المروءةِ مسقِطٌ للعدالة»[3].

ويقول ابن الهمام أيضاً: «وأما ما ذكره الكَرْخِيُّ أن من مشى في الطريق بسراويلَ ليس عليه غيرها، لا تقبل شهادتُه، فليس للحرمةِ، بل لأنَّه يخلُّ بالمروءة»[4].

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٣/ ٤٦٠، تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٤/ ٢٠٤، فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٣٧٠.

(٢) شرح فتح القدير، للكمال ابن الهمام: ٧/ ٤١٥.

(٣) شرح فتح القدير، للكمال ابن الهمام: ٧/ ٤١٥.

(٤) شرح فتح القدير، للكمال ابن الهمام: ٧/ ٤١٢.

*** المطلب الرابع ـ طرق معرفة عدالة الراوي:**

اتفق الحنفية والمحدثون على أن عدالة الراوي تُعرف بإحدى طرقٍ ثلاث:

الطريق الأولى ـ تعديل الله سبحانه وتعالى للراوي:

وهذه الطريقة تُعدُّ أعلى أنواع التعديل؛ لأنها تتجاوز الظاهر والظنون إلى الحقيقة والواقع، وذلك لصدورها عمن يعلمُ سرائِرَ النفوس، وخفايا الصدور، وقد اقتصرت هذه الطريقة على الرواة المباشِرين الذين تلقَّوا الخبرَ عن النبي ﷺ، وهم الصحابة الكرامُ، رضوان الله عليهم، فكلٌّ من كان صحابياً فهو عدلٌ بتعديلِ الله له. ولا حاجة للبحث عن عدالته بطريق أخرى.

والقولُ بعدالة الصحابة مما اتفق عليه الحنفية والمحدِّثون، ولكن اختلف الفريقان في مفهوم الصحبة، وتحديد الراوي الذي يصدقُ عليه وصف (الصحابي):

فذهب **جمهورُ المحدثين** إلى أن الصحابيَّ هو من لقيَ النبيَّ ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام، ولو تخللت ردة في الأصح(١).

وذهب الحنفيةُ إلى أن الصحابيَّ: هو من طالت مجالستُه للنبيِّ ﷺ، مصاحباً له مدةً يثبتُ معها إطلاقُ وصفِ (الصاحب) عرفاً. وليس للمدة، التي يثبت معها وصفُ الصحبة، مقدارٌ مخصوصٌ، وإنما يُرجَعُ في ذلك إلى العرف. والعرف درج على عدم استعمالِ هذه التسميةِ إلا فيمن كثرتْ صحبتُه، واتصلَ لقاؤه، لا من لقي آخرَ مرةً، ومشى معه خُطوةً، أو سمعَ منه حديثاً(٢).

وقد ترتب على اختلاف الحنفية والمحدثين، في مفهوم الصحبة أمران:

---

(١) ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١١١.

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧١٢، والتقرير والتحبير على التحرير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

الأول: يرى المحدثون أن جميع من لقي النبيَّ ﷺ، ولو لحظة واحدةً، يُعدُّون من الصحابة الذين ثبت تعديل الله سبحانه وتعالى لهم. وأما **الحنفية** فيقصرون وصف الصحابي العدل الذي لا يحتاج إلى بحثٍ عن عدالته، على من طالت صحبته، وكثرت ملازمتُه للنبي ﷺ. وأما من صحب النبي ﷺ يوماً، أو رآه في حجَّةِ الوداع، من الأعراب فليس صحابياً، ومن ثَمَّ، فلا تثبتُ له العدالة كبقيةِ الصحابة، وفي هذه الحال يعامل هؤلاء الذين لم تثبت صحبتهم كبقية الرواة في البحث عن عدالتهم وصدقهم(١).

الثاني: يرى المحدثون أن الصحابيَّ لو ارتدَّ عن الإسلام، ثم عاد إليه، فإن اسمَ الصحبةِ باقٍ له، سواءٌ رجعَ إلى الإسلامِ في حياته ﷺ أو بعد حياته، وسواء لَقِيَهُ ثانياً أو لا، واستدلوا على ذلك بقصة الأشعث بن قيس الذي ارتدَّ، وأُتيَ به إلى أبي بكرٍ الصديقِ ﷺ أسيراً، فعاد إلى الإسلام، فقَبِـلَ منه عودتَه، وزوَّجَه أختَه، ولم يتخلف أحدٌ عن ذِكْرِه في الصحابة، ولا عن تخريج أحاديثه في المسانيد وغيرها(٢).

وأما الحنفية فيرون أن الردةَ محبطةٌ لجميعِ الأعمالِ، والصحبةُ من أفضلِها، فإنْ ارتدَّ الصحابيُّ ولم يرَ النبيَّ ﷺ مرةً أخرى بعدَ عودتِه إلى الإسلام، لا يعودُ له اسمُ الصحبة، وفضيلة تعديل الله له، وعلى ذلك، لا بدَّ أن يُبحثَ عن عدالته كباقي الرواة. وأما ذكرُ من ذكرَ (الأشعث بن قيس) في سير الصحابة رضوان الله عليهم، فلعل السبب في ذلك هو أنه: لما كانت روايتُه مقبولةً، بسبب ثبوت عدالته بالاستدلال، وكانت روايتُه مثلَ روايةِ غيره من الصحابة من

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٤٩، وتيسير التحرير، لأمير باد شاه: ٣/ ٦٧، وجامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٧٨.

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ١١٢.

غير واسطة، أدخلوه فيهم لاتصال سنده لا لكونه صحابياً، ومن هنا، فلا بد من تزكية من كان حالُه مثل حال الأشعث، ولا يُكتفى بظاهر العدالة؛ لعدم كونه صحابياً حقيقة(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يمكن القول: إن الاستدلالَ بذكر الأئمة له في الصحابة أو بتخريج أصحاب المسانيد لحديثه فيه نظرٌ؛ لأن جماعة من المحدثين كابن حبان(٢) والبغوي، وابن شاهين، وابن السكن، والطبراني، وابنِ منده، وأبي نُعيم: عدُّوا (ربيعة بنَ أميةَ بنَ خلفِ الجُمَحِيَّ من الصحابة(٣) ـ وهو ممن أسلمَ في الفتح، وشهدَ مع النبيِّ ﷺ حجةَ الوداع، وحدَّث عنه بعد موتِه(٤) ـ مع أنَّه ارتدَّ في خلافَةِ سيدنا عمرَ ﷺ ولحقَ بالروم(٥)، وماتَ على غيرِ

(١) ينظر: فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري: ٢/ ١٥٨، وانظر: تعليق أستاذنا الدكتور نور الدين العتر (على نزهة النظر، ص: ١١٢)، حيث قال: «وقد يقال في الأشعث: إن تخريج حديثه لكونه متصل السند، ولو لم يُعتبر صحابياً اصطلاحاً».

(٢) ينظر: الثقات، لابن حبان: ٣/ ١٢٨، رقم: ٤٢٩.

(٣) ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: ٢/ ٥٢٠.

(٤) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٩٩، وتعجيل المنفعة، لابن حجر، ص: ١٢٨

(٥) أخرج عبد الرزاق (المصنف: ٩/ ٢٣٠، رقم: ١٧٠٤٠) بسنده إلى سعيد بن المسيب أنه قال: «غرَّب عمر ﷺ ربيعة بن أمية في الخمر إلى خيبر فلحق بهرقل فتنصر، فقال عمر ﷺ: «لا أغرب بعده مسلماً»، ورجال إسناده أئمة ثقات، ورواية سعيد عن عمر مقبولة عند نقاد الحديث، فقد قال ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل: ٤/ ٦٠): «حدثنا محمد بن حمويه بن الحسن، قال سمعت أبا طالب (أحمد بن حميد المشكاني) قال: قلت لأحمد بن حنبل: سعيد بن المسيب؟ فقال: ومن كان مثل سعيد بن المسيب؟ ثقة من أهل الخير، قلت: سعيد عن عمر حجة؟ قال: هو عندنا حجة؛ قد رأى عمرَ وسمع منه، وإذا لم يقبل سعيد عن عمر فمن يُقبل؟!».

الإسلام، فتخريجُ المحدثين لحديثِ رجلٍ من هؤلاء لا يعني أنهم من الصحابة؛ لاحتمال عدم علمِهم بردته، كما قال الحافظُ ابن حجر[١]، وتابعه تلميذه الحافظ السخاوي[٢].

الطريق الثانية ـ شهرة الراوي بالعدالة:

وهذه الطريق تغني عن البحث عن حال الراوي عند الحنفية[٣] والمحدثين[٤]، وذلك مثلُ شهرة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، ونحوهم من أئمة المسلمين «ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر، واستقامة الأمر، والاشتهار بالصدق والبصيرة والفهم، لا يُسأل عن عدالتهم، وإنما يسأل عن عدالة من كان في عداد المجهولين، أو أشكل أمره على الطالبين»[٥].

ومن الأمثلة على أخذ المحدثين بهذه الطريق، ما حدث به حَمْدان بن سهل البلخي، قال: سألت يحيى بن معين عن الكتابة عن أبي عُبَيْدٍ والسماعِ منه؟ فتبسَّم، وقال: «مثلي يُسأل عن أبي عُبَيْدٍ؟! أبو عُبيدٍ يُسألُ عن الناس»[٦].

وقال حنبل بن إسحاق: سمعت أبا عبدالله (أحمد بن حنبل)، وسُئِلَ عن إسحاق بن راهويه؟ فقال: «مثل إسحاق يُسأل عنه؟! إسحاقُ إمامٌ من

---

(١) ينظر: فتح الباري، لابن حجر: ٧/ ٤.

(٢) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٩٩.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٢٩، وتيسير التحرير، لأمير باد شاه: ٣/ ٤٩.

(٤) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٩٥.

(٥) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٨٧.

(٦) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٨٧، ولم يتيسر لي الوقوف على هذا النص في كتب يحيى بن معين.

أئمةِ المسلمين»[١].

وقال أبو حاتم الرازي في يزيد بن هارون «ثقةٌ، إمامٌ، صدوقٌ في الحديث، لا يُسأل عن مثله»[٢].

الطريق الثالثة ـ التزكية من قبل المحدثين لغير الصحابة ولغير الأئمة المشهورين بالعدالة:

وهذه التزكية إنما يقوم بها أئمة النقد الكبار الذين تأهلوا لهذه المهمة، وملكوا الأدوات والوسائل التي تُمكنهم من الحكم على كلِّ راو بما يكفي لمعرفة مكانته في سلم الجرح والتعديل، ليصار في النهاية إلى قبول روايته أو ردها. وقد سلك الحنفية والمحدثون مسلكاً واحداً لمعرفة عدالة الراوي، بل نجد أنَّ بعضَ أئمة الحنفيةِ المتأخرين يؤكدون على لزوم طريقة أهل الحديث أو اعتماد أقوالهم في الجرح والتعديل، ومن ذلك قول التفتازاني: «الأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث، كالبخاري، ومسلم، والبغوي...»[٣].

ومعرفة المحدثين لعدالة الراوي إنما تكون من خلال معايشتهم لأحواله، وتعاملهم المباشر معه أو من خلال نقلهم عمن عايشه ورآه، ومن الأمثلة التي تدخلُ في هذا الباب: ما حدَّث به أبو يحيى الحِمَّاني، قال: سمعتُ أبا حنيفةَ يقول: ما رأيتُ فيمن رأيتُ أفضلَ من عطاءٍ، ولا لقيتُ فيمن لقيتُ أكذبَ من جابرِ الجعفيِّ، ما أتيته قطُّ بشيء من رأيي إلا جاءني فيه بحديث، وزعم أن

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٨٧، ولم يتيسر لي الوقوف على هذا النص أيضاً في كتب أحمد بن حنبل.

(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٩/ ٢٩٥.

(٣) ينظر: التلويح، للتفتازاني: ٢/ ٢٤٦.

عِندَه كذا وكذا ألفَ حديثٍ عن رسول الله ﷺ، لم يُظهرها»[1].

فأبو حنيفة حكم من خلال خبرته بهذين الراويين ومعرفته المباشرة بهما بتعديل أحدهما، وجرح الآخر، ومن هنا قال البيهَقِيُّ معلقاً على جَرْحِ أبي حنيفة للجُعْفِيِّ: «ولو لم يكن في جرحِ الجُعفيِّ إلا قولُ أبي حنيفة رحمه الله، لكفاه به شراً، فإنه رآه، وجرَّبَه، وسمع منه ما يُوجبُ تكذيبَه، فأخبر به»[2].

وقد زاد الحنفية طريقاً آخر، يمكن من خلاله معرفة عدالة الراوي، وهو: عمل العالم أو فتياه على وفق حديث، حيث ذهبوا إلى أن عمله على وفق هذا الحديث يعدُّ تعديلاً لرواته. وسيأتي تفصيل هذه المسألة بين الحنفية والمحدثين في المبحث الثالث من الفصل الأخير إن شاء الله.

* * *

*** المطلب الخامس ـ جهالة الراوي:**

الراوي إما أن يكون معروفاً كما تقدم، وإما أن يكون مجهولاً:

والمجهول في اللغة: اسمُ مفعولٍ من الفعلِ الثلاثيِّ جَهِلَ، من باب فَهِمَ وسَلِمَ، وهو وصفٌ لكُلِّ شيءٍ غيرِ معلومٍ، سواءٌ كان غيرَ معلومِ الحقيقةِ أو غيرَ معلومِ الوصفِ، بل يشمل كل ما لحقه الشك في حقيقته أو في وصفه، كما في المثل العربي: (كفى بالشك جهلاً)[3].

وأما المجهول اصطلاحاً، فيختلف مفهومه وأحكامه بين الحنفية

---

(1) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٢/ ١١٣.

(2) القراءة خلف الإمام، للبيهقي، ص: ١٥٧.

(3) ينظر مادة (جهل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ١٢٩، ومختار الصحاح، للرازي: ٤٩، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي: ١/ ١١٣.

والمحدثين، وستظهر أوجه الخلاف بينهما من خلال عرض حقيقته وأحكامه عند كل واحد من الفريقين:

أولاً ـ المجهول عند المحدثين:

يمكن تعريف المجهول في اصطلاح المحدثين بأنه: من لم تُعرف عينُه، أو لم تُعلَم حالُه. ولبيان هذا المفهوم وما يرتبط به، لا بد من الوقوف على أسباب الجهالة، وأقسامها، وحكم الرواية عن المجهول. ويمكن عرض ذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى ـ أسباب الجهالة:

الراوي في الأصل لا يقبل خبرُه حتى يكون معروفَ العدالة، معلومَ السيرةِ، ولكن هذا الشرط لم يتحقق في جميع الرواة أو النقلة، حيث جُهِلت عدالة بعضهم، ولم تُعرف أعيانُهم أو أحوالهم، ويعود ذلك إلى عدة أسباب، أهمها:

أولاً: تدليس الشيوخ: وهو إخفاء الراوي اسم شيخِه، فيذكره بغيرِ ما اشتهرَ به[1]. ومن أمثلته: قول يحيى بن معين في (أبي يزيدِ الطحّان) الذي يروي عنه أحمد بن يونس: «لا أعرِفُه»، حيث عقَّبَ عليه ابن عدي: «ابن يونس يروي عن غيرِ واحدٍ ممن يكْنِيهم ولا يُعرَفون، فلهذا قال ابن معين: لا أعرفه»[2]. وقال الذهبي في عليٍّ بنِ سُويد: «شيخٌ ليحيى الحماني، لا يُعرف، فيقال: هو معلى بن هلال، دلَّسَه الحماني»[3].

ثانياً: قلةُ حديثِ الراوي: وذلك بأن يروي الراوي بضعةَ أحاديثَ لا يروي غيرها. ومن أمثلة ذلك: ما قاله ابن معين في عاصم بن سويد: «لا أعرفه»، وقال

(١) المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٧٣.

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٧/ ٢٩٥

(٣) المغني في الضعفاء، للذهبي: ٢/ ٤٤٩، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي: ٥/ ١٦١.

ابن عدي معلقاً عليه: «وإنما لا يعرفه لأنه قليلُ الروايةِ جداً، ولعلَّ ما يرويه لا يبلغُ خمسةَ أحاديث»[(١)].

ثالثاً: عدمُ تسميةِ الراوي اسمَ شيخِه اختصاراً أو لغرضٍ آخر: كأن يقول: أخبرني رجلٌ أو فلانٌ أو شيخٌ أو بعضُهم أو نحوها من العباراتِ المبهَمَة.

وقد لخص الحافظُ ابن حجر، رحمه الله، هذه الأسباب بقوله:

«ثم الجهالةُ، وسببها أن الراوي قد تكثر نعوته فيُذكر بغير ما اشتهر به لغرض، وصنفوا فيه المُوضِح، وقد يكون مُقِلاً، فلا يكثُرُ الأخذُ عنه، وصَنَّفُوا فيه الوحدان، أو لا يُسمى اختصاراً، و(صنفوا) فيه المبهمات»[(٢)].

هذه الأسباب التي تقدم ذكرُها، ينتج عنها عدمُ اشتهارِ الراوي، وقلةُ الرواةِ عنه، فلا يُعرَف بين المحدثين، ولكنَّ هذه الجهالةَ نسبيَّةٌ، فقد يكون مجهولاً عند ناقِدٍ معروفاً عند آخر، ومثال ذلك: (محمد بن الحسن المروزي)، من شيوخِ البخاري، لم يعرِفْه أبو حاتم، وقال عنه: «مجهول»[(٣)]، فتعقبه ابن حجر قائلاً: «قد عَرَفه البخاري، وروى عنه في صحيحِه في موضِعَين[(٤)]»[(٥)].

وأما قولُ ابن عدي في ترجمة: (عبد الرحمن بن آدم) الذي قال فيه ابنُ معينٍ: «لا أعرِفُه»: «إذا قال مثلُ ابنِ معين: لا أعرفه فهو مجهولٌ غيرُ معروفٍ، وإذا عرفَه غيرُه لا يُعتمد على معرِفَة غيرِه، لأنَّ الرِّجالَ بابنِ معينٍ تُسبَرُ

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٥/ ٢٣٩.

(٢) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١٥٤.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٧/ ٢٣٦، رقم: ١٢٩٢.

(٤) في المناقب، (باب علامات النبوة في الإسلام)، رقم: (٣٤٠٠)، وفي الطب، (باب لا هامة ولا صفر)، رقم: (٥٤٢٥).

(٥) هدي الساري، لابن حجر: ١/ ٤٣٨.

أحوالُهم»(١)، فيبدو أنه ليس عامّاً في جميع الرواة، ولذلك تعقبه ابن حجر بقوله: «لا يتمشَّى في كُلِّ الأحوالِ، فرُبَّ رجلٍ لم يعرِفْه ابنُ معينٍ بالثِّقَةِ والعدالَةِ، وعرَفَه غيرُه، فضلاً عن معرفةِ العين، فلا مانِع من هذا»(٢).

المسألة الثانية ـ أقسام الجهالة:

يمكن تصنيف الرواة المجهولين تبعاً لنوع الجهالة التي لحقت بهم، لأن الجهالة إما أن تكون في شخص الراوي، وإما أن تكون في وصفه.

القسم الأول: الجهالة في شخص الراوي: وهي أن يُذكر اسم الراوي في السند، ولا يشتبه اسمُه مع اسمِ غَيرِه، لكنْ لا يُعْرف عنه سوى اسمِه، من جهةِ راوٍ واحدٍ عنه، وخلا الأمرُ عن القرائنِ الأخرى التي تُظهر عينَه، ويُطلقُ على هذا النوع: (مجهول العين).

يقول الخطيب البغدادي: «المجهولُ عند أصحابِ الحديث؛ كلُّ من لم يشتهرْ بطلبِ العلم في نفسِه، ولا عرفه العلماء به، ومن لم يُعرف حديثُه إلا من جهةِ راوٍ واحد»(٣).

ومما يؤكد هذا الذي ذهب إليه الخطيب البغدادي تطبيقات نقاد الحديث، وتصرفاتهم في أثناء حكمهم على الرواة: ومن ذلك قولُ ابن عدي في (سعيد بن أبي راشد: «لا أعلمُ يروي عنه غيرُ مروان الفزاري، وإذا روى عنه رجلٌ واحدٌ كان شبهَ المجهول»(٤). أو قوله في (أبي الجهم الإيادي) راوي حديث «امرؤ

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٤/ ٢٩٨.

(٢) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٦/ ١٩٦.

(٣) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٨٨.

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٣/ ٣٨٩.

القيسِ صاحبُ لواءِ الشُّعراءِ إلى النَّار»(١): «مجهولٌ لم يحدِّث عنه غيرُ هُشيم، وليسَ له إلا الحديثُ الواحد»(٢).

ومن ذلك أيضاً قول ابن حبان في (عبدالله بن زياد بن سُلَيم القرشي): «شيخٌ مجهولٌ، يروي عن عكرمةَ، روى عنه بقيةُ بنُ الوليد، لستُ أحفظ له راوياً غيرَ بقية»(٣).

القسم الثاني: الجهالة في وصف الراوي، مع معرفة عينه بإحدى الطرق الآتية:

*** أن يروي عنه أكثر من راوٍ واحد من أهل العلم، ولا قرينة تُعرِّف بوصفه.**

وفي هذه الحالة، ترتفع جهالة العين عن الراوي، وتبقى جهالة الحال على الأصل، وعلى ذلك يحملُ قول الحافظ محمد بن يحيى الذُّهْلِيِّ: «إذا روى عن المحدِّث رجلان ارتفعَ عنه اسمُ الجهالة»(٤)، وقد تابع الذهليَّ على هذا المذهب أكثرُ المتأخرين(٥):

يقول الدارقطني: «وارتفاع اسمِ الجهالةِ عنه أن يروي عنه رجلان فصاعداً،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٢/ ٢٢٨، رقم: (٧١٢٧)، قال أبو بكر الهيثمي في (مجمع الزوائد: ٨/ ١١٩): «في إسناده: أبو الجهيم، شيخ هشيم بن بشير، ولم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح».

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ٤/ ٨٥.

(٣) كتاب المجروحين، لابن حبان: ٢/ ١٧.

(٤) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٨٩.

(٥) ينظر: الغاية في شرح الهداية، للسخاوي، ص: ١٢٧، واليواقيت والدرر، للمناوي: ٢/ ١٤٧.

فإذا كان هذه صفتُه ارتفعَ اسمُ الجهالةِ عنه وصارَ معروفاً»(١). أي أصبح معروف العين أو الشخصية، فقط.

فرواية اثنين عن الراوي المجهول كافيةٌ في رفعِ الجهالة عن شخصِه، وليست كافيةً في رفع الجهالة عن وصفه أو حاله. ويؤكد ذلك قولُ علي بن المديني: «عياض بن أبي زهير الفهري: مجهول؛ لم يرو عنه غيرُ يحيى بنِ أبي كثير، وزيدِ بنِ أسلم»(٢). وكذلك قول الإمام أحمد في (حصين بن عبد الرحمن الحارثي): «ليس يُعرف ما روى عنه غير حجاج بن أرطأة، وإسماعيلُ بن أبي خالد، روى عنه حديثاً واحداً»(٣).

*** أن يروي عنه راوٍ واحد، لكن انضم إلى رواية الواحد عنه قرائن أخرى أفادت المعرفة بشخصه، دون وصفه:**

ويمكن القول: إنَّ معرِفَةَ شخصِ الراوي أو عينِه، عن طريق هذه القرينة، تتوقف على مجموعة من الأحوال والظروف والقرائن، التي يُلاحظها نقادُ الحديث، في أثناء نظرهم إلى الراوي المجهول، فمثلاً قول علي بن المديني في (جون بنِ قتادة): «إنه معروفٌ، لم يروِ عنه غيرُ الحسنِ البصري»(٤). يدل على أن زوال الجهالة عن عين هذا الراوي إنما كان بسبب ملابسات خاصة اطلع عليها، ومن ذلك أيضاً: أن ابن أبي حاتم، قال: «سئل أبي: عن شهابٍ الذي يروي عن عمرِو بن مُرَّة، فقال: شيخٌ يرضاه شعبةُ، بروايتِه عنه يحتاج أن يُسألَ عنه؟!»(٥).

---

(١) السنن: ٣/ ٤٧١.

(٢) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٨/ ١٨١، وانظر تقريب التهذيب، لابن حجر، ص: ٤٣٧.

(٣) العلل ومعرفة الرجال، لأحمد بن حنبل: ١/ ٢٣٥.

(٤) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٢/ ١٠٥.

(٥) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٤/ ٣٦١.

ويؤيد هذا الذي ذهب إليه ابن أبي حاتم ما حكاه يعقوب بن شيبة، قال: قلت لابن معين: متى يكون الرجل معروفاً إذا روى عنه كم؟ قال: «إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، وهؤلاء من أهل العلم، فهو غير مجهول». قلت: فإذا روى عنه مثل سماك بن حرب وأبي إسحاق؟ قال: «هؤلاء يروون عن مجاهيل».

قال ابن رجَبٍ معقِّباً على كلامِ ابنِ معين: «وهو تفصيلٌ حسَنٌ، وهو يخالفُ إطلاقَ محمدِ بن يحيى الذهليِّ الذي تبعه عليه المتأخرون»(١).

يقول السخاوي: «وبالجملة، فروايةُ إمامٍ ناقلٍ للشريعة لرجُلٍ ممن لم يروِ عنه سوى واحدٍ في مقامِ الاحتجاج كافٍ في تعريفِه»(٢). ومن هنا نُدرك أن روايةَ الواحدِ عن الراوي لا تُفيد بمفردها تعريفاً به، وإزالةً للجهالةِ عن شخصِه، بل لا بُدَّ من القرائنِ الأخرى التي يُلاحظها النقاد. فإن انعدمت هذه القرائنُ بقيَ الراوي على جهالتِه على الرغمَ روايةِ الثقةِ عنه، والله أعلم.

والجهالة في هذا القسم: أي: الجهالة في وصف الراوي، أطلق عليها الحافظ ابن حجر: مصطلح (المستور، أو مجهول الحال).

والمستور أو مجهول الحال عند الحافظ ابن حجر هو: كلُّ راوٍ عُرِفَتْ عينُه، وحاله الظاهرة، ولم تُعرَف صفتُه الباطنة(٣).

ولا يُقصَدُ بالصفة الباطنة خفايا القلوب، ودخائل الصدور، فهذا ما لا يعلمُه إلا علامُ الغيوب، ولكن يُقصَدُ بها توثيق النقاد للراوي بعد معاشرتهم الطويلة له، وخبرتهم المديدة به.

---

(١) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ١/ ٨١ ـ ٨٢.

(٢) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٣٢٠.

(٣) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ١٠٢.

وذهب ابن الصلاح [١]، وغيره [٢] إلى التمييز بين المستور ومجهول الحال على النحو الآتي:

مجهول الحال: هو الراوي الذي لم تُعْرَف حالُه الظاهرةُ، ولا الباطنة.

والمستور: هو الراوي الذي عُرِفَتْ حالُه الظاهرةُ، ولم تُعرَفْ حالُه الباطنة.

والمقصود بالحال الظاهرة: العِلم بإسلام الراوي، وجهالة وجودِ المُفَسِّقِ فيه. وأما الحال الباطنة فهي: تزكية المحدثين للراوي الذي يحتاج إلى تزكية [٣].

ويبدو أنَّ ملحظَ الحافظِ ابن حجر في إدخالِ مجهولِ الحالِ مع المستورِ أتى من جهةِ أنَّ من عُرِفتْ عينُه، وارتفعتْ الجهالةُ عن شخصِه عند المحدثين، عُرِفت حالُه الظاهرة التي هي الإسلام، والجهالة بالمفسق. ودليل ذلك: أن المحدثين لم يكونوا يروون الأخبارَ والآثارَ عن غيرِ المسلمين، فإذا عُرِفت عينُ راوٍ بروايته لحديثٍ أو بروايةِ محدِّثٍ عنه، فلا شكَّ أنه مُسلِمٌ، ثمَّ لو عُلِمَ فيه مُفسِّقٌ، أو عُلِمَ خلوُّه منه لم يكن مجهولاً. وعلى هذا، لم يبق فرق بين مجهول الحال والمستور.

نعم، يمكن تمييز مجهول الحال عن المستور في مسألة أخرى، وهي: لو أن راوياً عُرفت عينه أو شخصه في النسب أو الأدب أو الشعر أو أي علمٍ آخر غير الحديث، فهذا من الممكن أن نقول فيه إن حاله الظاهرة التي هي الإسلام والجهالة بالمفسق غير معروفة، وعليه يمكن القول إن هذا الراوي مجهول الحال: أي

---

(١) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١١٢.

(٢) ينظر: المقنع في علوم الحديث، لابن الملقن: ١/ ٢٥٦، والغاية في شرح الهداية، للسخاوي، ص: ١٢٧.

(٣) ينظر: شرح شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ٥١٨.

جهلت حاله الظاهرة والباطنة.

أمَّا أن تُعْرفَ عينُه من خلال روايته الحديثَ أو من خلال رواية المحدثين عنه، وتبقى حاله الظاهرة التي هي الإسلام والجهالة بالمفسق غير معروفة، فهذا بعيد، والله أعلم.

المسألة الثالثة ـ حكم رواية المجهول:

الأصل في رواية المجهول، سواءٌ كانت جهالةً في شخص الراوي أو في وصفه، أنها مردودة، وقد أكد على ذلك غيرُ واحدٍ من الأئمة، حيث قال الشافعيُّ: «لا نقبلُ خبرَ من جهِلناه، وكذلك لا نقبل خبرَ من لم نعرِفْه بالصِّدْق وعملِ الخير»[١]. وقال الذهبي «لا حُجَّةَ فيمن ليس بمعروف العدالة، ولا انتفت عنه الجهالة»[٢]. وقال ابنُ رجب: «ظاهِرُ كلامِ الإمام أحمد أن خبرَ مجهولِ الحال لا يصحُّ، ولا يُحتجُّ به»[٣].

لكن هذا الأصلَ، الذي تلاقت عنده أقوال الأئمة، إنما يُعمل به عند انتفاء القرائن الدالَّةِ على الصِّدق والضبط، أو على الكذب والضعف، وأما مع وجود هذه القرائن فلا يُعمل بهذا الأصل، وإنما يعملُ بالقرائنِ التي تحفُّ بالخبرِ وتحيط به؛ إذ الجهالةُ لا تعني العلمَ بالجرحِ، وإنما تعني عدم العلم بشخص الراوي أو حاله.

يقول الذهبي في ترجمة (الأسقع بن الأسلع): «ما علمتُ روى عنه سوى سويدِ بنِ حِجْرٍ الباهليِّ، وثَّقَه مع هذا يحيى بن معين، فما كُلُّ من لا يُعرف ليس

---

(١) اختلاف الحديث، للشافعي: ٤٧٩.

(٢) ميزان الاعتدال في معرفة الرجال، للذهبي: ٣/ ٣٢٧، ذكر هذا الكلام عند ترجمة (سمُرة ابن سهم).

(٣) شرح علل الترمذي، لابن رجب: ١/ ٣٤٧.

بحُجَّةٍ، ولكن هذا هو الأصل»[١].

ومن أهم القرائن التي عمِلَ بها النقاد، والتي يمكن استنتاجُها من صنيعِهم:

* **زمن الجهالة**: فلو كان الراوي المجهولُ من القرونِ المشهودِ لها بالخيريَّةِ، كانت جهالتُه أخفَّ من جهالةِ غيرِه. ومن ثمَّ، يُمكن الاستئناس بها في بعض الموطن، والاستضاءة بها في بعض الأحوال، وليس قَبولَ روايةِ من كان مجهولاً في ذلك الزمان، كما صرَّحَ بذلك ابنُ كثيرٍ عندما قال: «المُبهَمُ الذي لم يُسمَّ، أو من سُمِّيَ ولا تُعرَفُ عينُه، لا يقبلُه أحدٌ علِمْنَاه، ولكنْ إذا كان في عصرِ التابعين والقرونِ المشهود لأهلِها بالخيريَّةِ، فإنه يُستأنسُ بروايتِه، ويُستضاءُ بها في مواطن»[٢].

* **مكانة الراوي عن المجهول**: أي في حالة روايةِ إمامٍ من أئمة النقد عن راوٍ مجهولٍ، وقد عُرِف أنَّ من عادةِ هذا الإمامِ الناقدِ: عدمُ الروايةِ إلا عن المعروفين من الرواة. فهذا النوع من الأئمة إذا روى عن راوٍ لم يعرفْه أهلُ الحديث، أو لم يتكلم فيه أحدٌ من النقاد، كانت روايته عنه قرينةً كافيةً لتحسينِ الظنِّ به، وإزالة التهمةِ عنه؛ أي إنَّ رواية الناقد عنه ترفع من حاله أو حال حديثه فحسبُ، ولا تتعدى ذلك إلى الحكم بعدالة الراوي أو قبول أحاديثه التي رواها، ويؤكد ذلك ما جاء عن عبد الرحمن بن أبي حاتم حيث قال: سألتُ أبي عن روايةِ الثقاتِ عن رجُلٍ غَيرِ ثقةٍ مما يُقَوِّيه؟ قال: «إذا كان معروفاً بالضعفِ لم تقوِّه روايتُه عنه، وإذا كان مجهولاً نفعَه روايةُ الثقةِ عنه»[٣].

---

(١) ميزان الاعتدال في معرفة الرجال، للذهبي: ١/ ٣٦٧.

(٢) اختصار علوم الحديث، لابن كثير، (مع الباعث الحثيث)، ص: ١/ ٢٩٣.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢/ ٣٦.

وقال أيضاً: سألت أبا زرعةَ عن رواية الثقات عن رجل مما يقوي حديثه؟ قال: «إي لَعَمْرِي»، قلتُ: الكلبيُّ روى عنه الثوريُّ؟ قال: «إنما ذلك إذا لم يتكلم فيه العلماء»، وكان الكلبي يُتكلَّم فيه[١]. فواضحٌ أن أبا حاتِمٍ وأبا زرعة لم يحكما بعدالة الرواة من خلال رواية بعض الثقات عنهم، كما لم يحكما بقبول أحاديثهم وإنما حكما بتقوية حال الراوي أو حال روايته، وذلك لأن الراوي لا يُقبل إلا إذا ثبتت عدالتُه، والحديث لا يؤخَذُ به إلا إذا كان على الجادة، سالماً من الشذوذ والعلة، والله أعلم.

* **استقامة حديث المجهول، وعدمُ استقامتِه:** والمقصودُ بهذه القرينة: أن الراوي المجهول إذا روى بعض الأحاديث، فإن حاله في الضبط تظهر من خلال هذه الأحاديث التي رواها، فإذا كانت موافقةً لما رواه الثقات، سليمة من الشذوذ والنكارة، حكم نقاد الحديث بقبول حديثه، وإذا خالفت ما رواه الثقات، أو كانت شاذة منكرة حكموا بردِّ حديثه، وإن لم تظهِر القرائن شيئاً من ذلك رجعوا إلى الأصل في حكم رواية المجهول وعملوا به. ومن الأمثلة التي تدخل في هذا الباب ما حكاه عبد الخالق بن منصور قال: سألت يحيى بن معين عن حاجب (بن الوليد بن ميمون)، فقلت له: أترى أن أكتُبَ عنه؟ فقال: «ما أعرِفُه، أما أحاديثُه فصحيحةٌ»، فقلتُ أترى أن أكتُبَ عنه؟ فقال: «ما أعرفه، وهو صحيحُ الحديث، وأنت أعلم»[٢].

وقال الإمام أحمد في (خالد بن سُمَير): «لا أحد روى عنه غير الأسود بن شيبان، ولكنه حسن الحديث»، وقال مرة: «حديثه عندي صحيح»[٣].

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢/ ٣٦.

(٢) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ٨/ ٢٧٠.

(٣) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ١/ ٨٤.

وقال أبو حاتم الرازي عن (أحمد بن إبراهيم، أبو صالح الخراساني): «شيخ مجهول، والحديث الذي رواه صحيح»(١).

على هذا يحملُ أيضاً قول الإمام الدارقطني عن (عطاء الخراساني): «مجهول ثقة»(٢). حيث إن توثيقه ليس لعدالته؛ لأنه مجهولٌ وإنما هو لما روى من الحديث؛ أي: إن حديثه صحيح وإن كان مجهول العدالة، والله أعلم.

ثانياً ـ المجهول عند الحنفية:

المسألة الأولى ـ مفهوم المجهول عند الحنفية:

المجهول عند الحنفية هو الراوي الذي لم يُعرف إلا من خلال روايته حديثاً أو حديثين(٣)؛ أي: لم تُعرف عدالته ولا ضبطُه(٤)، وإنما عُرِف اسمه من خلال نقله لهذا الحديث أو هذين الحديثين، وقد أشار عبد العزيز البخاري إلى ذلك بقوله: «المجهول غير معلوم الذات والحال لأن معرفته بالحديث الذي رواه»(٥)، وقال الكاكي الحنفي: «المجهولُ: مَنْ لم يُعرَف ذاته ـ أي شخصه أو عينه ـ إلا بروايةِ الحديث الذي رواه، ولم يُعرف عدالتُه، ولا فسقُه»(٦).

وأما الراوي الذي تفرد برواية حديث أو حديثين، وكان معلومَ العدالة والضبط، فلا يضرُّ تفرُّدُه به، إذ العبرة بثقة الناقل، وقد تحققت، قال السعد

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢/ ٣٩.

(٢) سؤالات البرقاني، ص: ٢٧.

(٣) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٥٤.

(٤) ينظر: كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٢٩.

(٥) كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٥٨٥.

(٦) جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٧٨.

التفتازاني: «معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفرداً بحديثٍ أو حديثين»[١].

المسألة الثانية ـ حكمُ رواية المجهول عند الحنفية:

المجهول عند الحنفية إما أن يكون من أهل القرون الثلاثة، وإما أن يكون ممن بعدهم، ويختلف حكم روايته تبعاً لذلك. وقبل بيان حكمها لا بد من بيان مفهوم القرن عندهم:

القرن في اللغة: جمع شيء إلى شيء[٢]، قال الأزهري:

«قال أبو إسحاق (الزجاج): قيل: القرن ثمانون سنة، وقيل: سبعون قال: والذي يقع عندي، والله أعلم، أنَّ القَرْن أهلُ كُلِّ مُدَّةٍ كان فيها نَبِـيٌّ، أو كان فيها طبقةٌ مِن أهلِ العِلم قَلَّت السِّنُونَ أو كثُرت، والدليل على هذا قولُ النبي ﷺ: «خيرُكم قَرْني (بمعنى أصحابي)، ثم الذين يلونهم (يعني التابعين)، ثم الذين يَلُونَهم (يعني الذين أخذوا عن التابعين)»[٣]، قال: وجائزٌ أن يكون القَرْن لجُمْلَةِ الأمة، وهؤلاء قُرُونٌ فيها، وإنما اشتقاق القَرْن مِن الاقتران، فتأويله أنَّ القَرْن الذين كانوا مقتَرِنين في ذلك الوقت والذين يأتون مِن بَعدهم ذَوُو اقترانٍ آخر»[٤].

ومن خلال النظر في استعمالات الحنفية لمصطلح القرن، يمكن القول: إن مفهوم القرن عندهم لا يخرج عن هذا الذي ذهب إليه الزجاج، واعتمده الأزهري، والدليل على ذلك قول صدر الشريعة المحبوبي في أثناء حديثه عن

---

(١) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للتفتازاني: ٢/ ١٣.

(٢) ينظر: مادة (قرن) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٥/ ٧٦.

(٣) تقدم تخريجه ص: ٦٣.

(٤) ينظر: مادة (قرن) في تهذيب اللغة، للأزهري: ٩/ ٨٤.

حكم حديث المجهول: «القرن الأول: الصحابة، والثاني: التابعون، والثالث: تبع التابعين»(١). ويؤكده قول فخر الدين الزيلعي:

«كان (أبو حنيفة) في القرن الثالث؛ وهم ناسٌ شهِدَ لهم رسولُ الله ﷺ بالخيرِ والصلاحِ بقولِهِ عليه الصلاةُ والسلام: (خير القرون قرني الذي أنا فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب، حتى يحلف الرجل قبل أن يستحلف، ويشهد قبل أن يستشهد)(٢). . . وهما (أي أبو يوسف ومحمد) كانا في القرن الرابع»(٣).

وبناء على هذا، يقول الحنفية(٤):

إذا كان المجهول ممن بعد القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية والصلاح؛ أي من القرن الرابع فما بعده، فروايته مردودة لا يجوز العمل بها؛ لغلبة الفسق، وانتشار الكذب. ومن المعلوم أن العدالة شرط لقبول الرواية، والعمل بها، ولم تتحقق في المجهول من أهل القرن الرابع فما بعده.

وأما المجهول من أهل القرون الثلاثة: فيختلف حكم روايته على حسب القرائن المحيطة بها، ويمكن تصنيف ذلك في ثلاثة أحكام:

---

(١) التوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ١١.

(٢) تقدم تخريجه في ص: ٦٣.

(٣) تبيين الحقائق، للزيلعي: ٤/ ٢١١، وينظر أيضاً: أحكام القرآن، للجصاص: ٢/ ٢٣٨، والمبسوط، للسرخسي: ١٦/ ٨٨.

(٤) ينظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي: ١/ ٤١٥ ـ ٤١٨، وأصول السرخسي: ١/ ٣٥٤، وما بعدها، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧١٣ ـ ٧٢٠، وجامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٧٨، وما بعدها، والتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للتفتازاني: ٢/ ١٣، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٢٣.

الأول ـ المجهول الذي يجب قبول روايته:

ويرى الحنفيةُ أنه يجب قبول رواية المجهول في إحدى الحالات الآتية:

الحالة الأولى: إذا اشتهر[١] اسم المجهول بسبب رواية السلف عنه، وعملهم بروايته. ففي هذه الحالة يجب العمل برواية هذا المجهول؛ لأنه لما جوَّزَ السلف النقل عنه، والعمل بروايته، صار بمنزلة المعروفين في الرواية؛ لأن السلف ما كانوا مُتَّهمين بالتقصير في أمر الدين، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصحَّ عندهم أنه مرويٌّ عن رسول الله ﷺ، وعلى ذلك فإما أن يكون قبولهم روايته لعلمِهم بعدالته، وحسن ضبطه، وإما لأنه موافقٌ لما عندهم مما سمعوه من رسول الله ﷺ، أو من بعض من روى عنه.

الحالة الثانية: إذا اشتهر اسم المجهول بسبب شهرة روايته، ويسكتُ فقهاء السلف عن الطعن فيه أو في روايته. فروايته في هذه الحالة يجب قبولها؛ لأن سكوت السلف عن الطعن فيه أو في روايته لا يمكن حملُه إلا على وجه الرضا بالمسموع؛ لأنهم لا يُتهمون بالتقصير في أمر الدين، كما تقدم في الحالة الأولى، فيكون سكوتهم إقراراً يجب الأخذ به.

الحالة الثالثة: إذا اختلف السلف في قبول حديث المجهول الذي نقله الرواة الثقات عنه. فالأصح: أنه يجب قبول روايته عند الحنفية أيضاً؛ لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه.

الثاني ـ المجهول الذي يجب ردُّ روايته:

وهو المجهول الذي طعن السلف، بلا خلاف بينهم، في روايته، ولم يعملوا بها. وقد سمى الحنفية حديث المجهول في هذه الحالة: المنكر أو

---

(١) استخدم وصف (الشهرة) جميع مصادر أصول الحنفية السابقة.

المستَنكَر، وفي ذلك يقول عبد العزيز البخاري: «ويسمى هذا النوع مُنكَراً ومستَنْكَراً»(١).

الثالث ـ المجهول الذي يجوز العمل بروايته، ولا يجب:

وهو المجهول الذي لم تظهر روايته بين السلف قبولاً أو عملاً أو طعناً، ويُسمي الحنفية هذا النوع من المجاهيل: المستور، وقد اختلفوا فيه على قولين:

أولاً: ذهب أبو حنيفة في رواية الحسن بن زياد، إلى جواز العمل برواية هذا المجهول، دون الوجوب.

ثانياً: ذهب الصاحبان أبو يوسف ومحمد إلى عدم جواز قبول رواية هذا المجهول، وقد رجح هذا القول غير واحدٍ من الحنفية. قال الكاكي: «فأما رواية مثل هذا المجهول في زماننا، فلا تقبل ما لم يتأيد بقبول العُدولِ؛ لغلبة الفسق على أهل الزمان»(٢)؛ يقصد أهل زمانه.

وقد رأى الحنفية أن هذا الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه، إنما هو اختلاف عصرٍ وزمان وليس اختلافَ حُجَّةٍ وبرهان، فأبو حنيفة كان في زمانٍ الغالبُ على أهلِه العدالةُ، كما قال عليه الصلاة والسلام: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»(٣)، فباعتبار الظاهر يترجح جانبُ الصدق في خبره، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته في السلف، تتمكن تهمة الكذب فيه، ومن هنا قال يجوز العمل به، إذا وافق الأصول الشرعية على وجه تحسين الظن به، ولكن لا يجب العمل به؛ لأن الوجوب الشرعي لا يثبت بمثل هذا الطريق

---

(١) كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٥٦٤.

(٢) جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٨٥.

(٣) تقدم تخريجه ص: ٦٣.

الضعيف، ولهذا أيضاً جوز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور، ولم يوجب على القاضي القضاء بها؛ لأنه كان في القرن الثالث، والغالب على أهله الصدق.

وأما صاحبا أبي حنيفة؛ أبو يوسف ومحمد فذهبا إلى ردِّ روايةِ المستور؛ لأن الفِسقَ غلبَ على أهل ذلك الزمان بعد القرن الثالث، ومن أجل هذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته[١].

* * *

المبحث الثاني
ضبط الراوي

لا يكفي أن يكون الراوي تقياً صالحاً حتى يكون مقبول الرواية، مأموناً عليها؛ لأن الخطأ لا ينافي التقوى والصلاح، والنسيان من طبيعة الإنسان. ومن أجل ذلك شرط المحدثون لقبول رواية الرواة، أن يكون الراوي ضابطاً لما يروي إضافة إلى عدالته. ويُمكنُ تلمُّسُ هذا الشرطِ من خلال أقوال أئمة النقد الذين كانوا يمايزون بين الرجل الصالح الذي لا يضبط، وبين الصالح الذي يضبط، ومن ذلك، ما جاء عن عمرو بن محمد الناقد، قال: سأل رجلٌ وكيعاً، فقال: يا أبا سفيان، تعرفُ حديثَ سعيدِ بنِ عبيدٍ الطائي، عن الشعبي في (رجُلٍ حجَّ عن غيرِه، ثُمَّ حجَّ عن نفْسِه)[٢]؟ فقال: من يرويه؟ قلت: وهبُ بنُ إسماعيل، قال: «ذاك رجلٌ صالحٌ، وللحديثِ رجال»[٣].

---

(١) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٥٦، وكشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٧١٩.

(٢) لم يتيسر لي الوقوف على قصة هذا الحديث، بعد بحث وتتبع.

(٣) أخرج هذه القصة الحاكم في (المدخل إلى كتاب الإكليل، ص: ٦٤)، ومن طريقه أخرجها الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية، ص: ١٦٠.

وذُكِرَ فرقدُ السَّبخيّ عند أيوب السَّختياني، فقال: «لم يكن صاحبَ حديثٍ؛ وكان متقشفاً، لا يقيِّدُ عِلْماً، ذاك لونٌ، والبصَرُ بالعِلْمِ لونٌ آخر»[١].

* * *

*** المطلب الأول ـ مفهوم الضبط:**

أولاً ـ مفهوم الضبط لغة:

الضبط لغة مصدر من الفعل الثلاثي (ضَبَط) الشيءَ ضَبْطاً (من باب ضرب)، أي: حفِظَه حفظاً بليغاً، ومنه قيل: ضَبَطْتُ البلادَ وغيرَها: إذا قُمْتَ بأمْرِها قياماً ليسَ فيه نقْصٌ. والضبطُ لزوم الشيءِ وحَبْسُه. وضَبْطُ الشيء: حِفْظُه بالحَزْم. والرجُلُ ضابِطٌ؛ أَي: حازِمٌ. ورجلٌ أَضْبَطُ: يعمل بيديه جميعاً. وأَسَدٌ أَضْبَطُ: يعملُ بِيَسارِه كعَمَلِه بيمينه[٢].

فالضبط تدور معانيه حول شِدَّةِ الحِفْظِ، وتعهُّدِ الشيءِ تعهُّداً تامّاً لا نقصَ فيه، كما يحمِلُ معنى المحافظةِ على الشيءِ من طروءِ الخَلَلِ أو التحريفِ عليه.

ثانياً ـ مفهوم الضبط اصطلاحاً:

أولاً ـ مفهوم الضبط عند المحدِّثين:

الضبط في اصطلاح المحدثين: هو تَيَقُّظ الراوي وعدَمُ غفلتِه في حَالِ تحمُّلِ الحديث، وحفظُه له حفظاً تاماً كما سمِعَ إلى حين أدائه[٣].

أو هو أن يسمعَ الراوي الخبرَ حقّ سماعِه في حالِ التحمُّلِ، ثُمَ يحفظَه في صدرِه أو كتابِه، والثباتُ على هذا الحفظ بمذاكرته إلى حين أدائه، إلى غيرِه، إن

---

(١) أحوال الرجال، للجوزجاني، ص: ١٠١.

(٢) ينظر: مادة (ضبط) في لسان العرب، لابن منظور: ٧/ ٣٤٠، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ٨٧٢، والمصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٣٥٧.

(٣) ينظر: توضيح الأفكار، للصنعاني: ١/ ٨، وشرح شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ٢٤٣.

حدَّثَ من حفظِه، أو بصيانة كتابه عن تطرُّقِ التزويرِ والتغييرِ إليه منذ سمع وصحَّحَه، إلى أن يؤديَ منه، إن حدَّثَ من كتابه[١].

قال الخطيب البغـدادي: «لا بُـدَّ لمن لَزِمَ قبـولُ خبرِه من أن يكونَ على صفاتٍ. . .

فأولها: أن يكونَ وقتَ تحمُّلِ الحديثِ وسماعِه مميزاً ضابطاً؛ لأنه متى لم يكن كذلِك كان غيرَ عالِمٍ بما تحمَّلَه وقتَ الأداءِ ولا ذاكراً له. . . فوجب لذلك كونُ المتحمِّلِ وقتَ تحمُّلِه عالماً بما يسمَعُه واعياً ضابطاً له، حتى تصحَّ منه معرفتُه بعينِه عند التذكُّرِ له، كما عرفه وقتَ التحمُّلِ له فيؤديَه كما سمِعَه بلفظه، إن كان ممن يؤدى الحديثَ بلفظِه.

وإن كان ممن يؤديه على المعنى، فحاجتُه إلى مراعاة الألفاظ والنظر في معانيها أشدُّ من حاجة الراوي على اللفظ دون المعنى. هذا إذا كان تعويلُه في تحمُّلِه على حفظِه؛ فأما إذا كان سيئ الحفظِ فقد ذهبَ قومٌ من أهلِ العِلْم إلى أن الضَّبطَ وقتَ التحمُّل ليس بشرطٍ في صحةِ السماع لكنه إذا أصغَى وهو مميِّزٌ صحَّ سماعُه وإن لم يحفظ المسموع، ويقيِّده بالكتاب»[٢].

ثانياً ـ مفهوم الضبط عند الحنفية:

هو سماعُ الحديثِ كما يحقُّ سماعُه، ثم فهمُه بمعناه الذي أُرِيدَ به، ثم حفظُه ببذلِ المجهودِ له، ثم الثباتُ عليه؛ بمحافظةِ حدودِه، ومراقبتِه: بمذاكرته على إساءةِ الظنِّ بنفسِه إلى حين الأداء[٣].

---

(١) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٨٩، وقفو الأثر، لابن الحنبلي، ص: ٥٠، والمنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٦٣.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٥٢، ٥٣.

(٣) ينظر: جامع الأسرار في شرح المنار، للكاكي: ٣/ ٦٩١.

وبيان ذلك، أن الراوي لا يكون ضابطاً عندهم إلا إذا حقَّقَ شروطاً ثلاثة[١]:

أولها: أن يصرف همته إلى سماع الحديث، ويُقبل بكليته عليه، ويُدرك مجلس السماع من أوله إلى آخره.

ثانيها: أن يفهم الراوي معنى الحديث اللغوي، ومعناه الشرعي.

ثالثها: أن يكرر الحديث إلى أن يحفظه، ويثبت على هذا الحفظ إلى حين الأداء.

ومن خلال النظر في مفهوم الضبط عند المحدثين، ومفهومه عند الحنفية، يمكن القول: إن الخلاف بينهما يكمن في نقطة واحدة، وهي (فهم معنى الحديث)، هل هي من شروط الضبط أو لا؟

ذهب المحدثون إلى عدم اشتراط فهم معنى الحديث لصحة روايته كما تقدم في التعريف، بل يُكتفَى من الراوي أن يَضبِطَ لفظَ الحديثِ كما سمِعَه، ويجوزُ له أداؤه وإن لم يعلم معناه، لقوله عليه الصلاة والسلام، في حديث زيد بن ثابت: «نضّرَ اللهُ امرأً سمع منا حديثاً فحفِظَه حتى يُبلِّغَه، فرُبَّ حامِلِ فِقْهٍ إلى من هو أفقه منه، ورب حامِلِ فِقْهٍ ليس بفقيهٍ»[٢]، وقالوا: لو شرطنا عِلْمَ الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميعِ وجوهه، وبذلك يَنسَدُّ بابُ

---

(١) ينظر: جامع الأسرار في شرح المنار، للكاكي: ٣/ ٦٩١، ٦٩٢، وكشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٥٨٠.

(٢) أخرجه أبو داود في العلم، (باب فضل نشر العلم)، رقم: (٣٦٦٠)، والترمذي في العلم عن رسول الله ﷺ، (باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع)، رقم (٢٦٥٦)، ثم قال الترمذي «حديث زيد بن ثابت حديث حسن»، وابن ماجه (باب من بلغ علماً)، رقم: (٢٣٠).

التَّحديث[١].

ومما يؤكدُ عدمَ اشتراطِ المحدثين: فهم معنى الحديث أقوال عدد من أئمة الاصطلاح:

قال ابن جماعة: «ولا تشترط الذكورة ولا الحرية ولا العلم بفقه أو عربيه ولا البصر ولا العدد أو معنى الحديث»[٢].

وقال الزركشي: «ولا يشترط البصر ولا العدد ولا العلم بالفقه أو الغريب أو معنى الحديث»[٣].

وقال ابن الملقن: «لا يشترط فيه ـ أي الراوي ـ الذكورة ولا الحرية ولا البصر ولا العدد ولا العلم بفقه أو عربية أو معنى الحديث»[٤].

وأما الحنفية فذهبوا إلى اشتراط فهم معنى الحديث من قبل الراوي، لأنه كما قال السرخسي: «إذا لم يفهم معنى الكلامِ، لم يكن ذلك سماعاً مطلقاً، بل يكونُ ذلك سماعَ صوتٍ، لا سماعَ كلامٍ هو خبرٌ، وبعد فهم المعنى يتمُّ التحمُّلُ»[٥].

وأما من روى الألفاظ فقط، ولم يكن له عِلمٌ بمعنى الحديث، فليس بضابط، وروايته ليست بمقبولةٍ عندهم، وقالوا: إنَ العادة في ضبطِ السُّنَنِ علمُ

---

(١) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٣/ ٤٢٩.

(٢) المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٦٣.

(٣) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٣/ ٣٢٧.

(٤) أصول السرخسي: ١/ ٣٤٨.

(٥) المقنع في علوم الحديث، لابن الملقن، ص: ٢٤٤.

معانيها؛ لكون معانيها مقصودةً منها، دون ألفاظِها[١].

وهذه المسألة هي غير اشتراط الحنفية لجواز الرواية بالمعنى: أن يكون الراوي عالماً باللغة والفقه إن كان معنى الحديث محتملاً لأكثر من معنى؛ لأن فهم معنى الحديث شيءٌ، واشتراط كون الراوي فقيهاً عالماً باللغة إذا أراد الرواية بالمعنى شيء آخر. أما الأول فهو شرطٌ ضروري لصحة الضبط، وقبول الرواية، وأما الثاني فهو شرطٌ لجواز إبدال ألفاظ الحديث بغيرها مما يحتمله المعنى، وليس شرطاً لقبول الرواية، وهو غير الأول، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثاني ـ أقسام الضبط:**

قسم المحدثون[٢] والحنفية[٣] الضبط المطلوب من الراوي إلى قسمين:

الأول ـ ضبط الصدر:

وهو، **عند المحدثين**، أن يُثبِتَ الراوي ما سمِعَه في صدرِه أو حافظته، بحيث يتمكَّنُ من استحضاره متى شاء. ولابد لذلك من أن يكون الراوي متيقظاً حال سماعه، منتبهاً لما يسمع، لا يغفل عنه، ولا يتشاغل بغيره، حتى لا يخلَّ بالسماع، ولا يغلطَ في ضبطِ الأسانيد والألفاظ.

ويقترب **تعريف الحنفية** لضبط الصدر من تعريف المحدثين، إلا في قيد زاده الحنفية، وهو فهم معنى الحديث، بعد سماعه كما يحقُّ سماعُه، وقد تقدمت الإشارةُ إلى ذلك في الفِقْرَةِ السابقة.

---

(١) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٥٩، قمر الأقمار، للكنوي: ٢/ ٢٣.

(٢) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٦، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، للصنعاني: ١/ ٨.

(٣) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٥٩.

وضبطُ الصَّدْرِ كان هو الأكثر اعتماداً في الصدرِ الأوَّل، مع وجودِ الكتابة، والذي ساعدهم على ذلك عدة أمور من أهمها: حياةُ البساطة التي كانت تسري في أحيائهم، وخلوُّ أجوائِهم من مظاهِرِ التعقيدِ، إضافة إلى قِصَرِ الأسانيد وسهولةِ معرفة مخارِجها ورواتِها. ومن هنا، كان طبيعياً جداً أن يرى المرء نماذج من حفظهم لا تخطر على البال، ولا يحيط بها الخيال.

ولما طالت الأسانيدُ، وتفرعت المخارج والرواياتُ، ترتَّبَ على ذلك: ظهورُ علومٍ متعددة ترتبط بها، وشروحٍ تتعلَّق بها؛ فكان من الطبيعيِّ أن يزدادَ الاعتمادُ على الكتابةِ والصُّحُفِ، بلهَ أنْ يصبحَ هو الأصل الذي تضبَطُ به محفوظاتُ الصدور. ومما يؤكد أن ازدياد الاعتماد على الكتابة ترافق مع تطاول الأسانيد ما قاله مروان بن محمد الطاهري: «طال الإسناد، وسيرجعُ الناسُ إلى الكتب»[1]، وقال السمعاني: «لما طالت الأسانيدُ وقصرت الهِمَمُ رُخِّصَ في الكتابة»[2].

الثاني ـ ضبط الكتاب:

ومعناه عند **الحنفية والمحدثين**: صيانةُ كتابِـه الذي سمِعَه من شيخِه، وصحَّحَه، إلى أن يؤدي منه، كما يلزمه أن يقابل ما كتبه بأصلِ الشيخ إذا كتبَ عن الشيخ، أو بأصلٍ صحيحٍ مقابَلٍ على أصْلِ الشيخ. ومما يؤكد ضرورة المقابلة ما قاله أبو محمد أفلح بن بسام: «كنتُ عند القَعْنَبِـيِّ، فكتبتُ عنه، فقال لي: كتبتَ؟ قلتُ نعم، قال: عارضتَ؟ قلتُ: لا، قال: لم تصنعْ شيئاً!»[3].

وأما حُكمُ ضبط الكتاب، فقد ذهب **المحدثون** إلى جواز الاعتماد على ضبط

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٣٠.

(٢) أدب الإملاء والاستملاء، للسمعاني، ص: ١٤٧.

(٣) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٣٧.

الكتابِ، بشرطِه، كما هو الحالُ في ضبط الصدر؛ لأن كلاً من ضبط الكتاب وضبط الصدر فيه ضمانٌ كامِلٌ لنقل الحديث والآثار محفوظة من الدسِّ والتحريف.

وأما **الحنفية** فقد اختلفوا في ضبط الكتاب، على وجهين:

الوجه الأول: ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الراوي لا يجوز له أن يروي إلا ما يعْرِفُ ويحفَظُ من وقتِ السَّماعِ إلى وقتِ الأداء، فإن نسي وتذكر عند نظره في الكتاب، سواءٌ كان بخطه أو بخط غيره، يجوز له أن يرويَه، وتحصلُ له الحجَّةُ به؛ لأن التذكُّرَ بمنزلة الحفظ، والنسيانُ الواقِعُ قبلَه عفوٌ؛ لعدَمِ إمكانِ الاحتراز عنه.

وإن لم يتذكر الراوي المرويَّ بنظرِه إلى الكِتاب بعد عِلْمِه أنه خطَّه أو خطَّ الثقة، وهو في يده بحيث لا تصلُ يدُ غيرِه إليه، أو مختوماً بخاتمه، أو في يد أمينٍ: يحرمُ عليه الروايةُ والعملُ بذلك عند أبي حنيفة رحمه الله(١).

ويؤيد ذلك، ما ذكره عبد القادر القرشي، عن أبي يوسف القاضي، رحمه الله، أنه قال: «قال أبو حنيفة: لا ينبغي للرجُلِ أن يُحدِّثَ من الحديثِ إلا بما حفِظَه من يومِ سمِعَه إلى يومِ يُحدِّثُ به»(٢).

وفي هذا يقول ابن الصلاح: «إذا وَجَدَ سماعَه في كتابِـه، وهو غيرُ ذاكِرٍ لسماعِه ذلك، فعن أبي حنيفة رحمه الله وبعض أصحابِ الشافعي رحمه الله أنه: لا يَجوزُ له روايتُه»(٣).

وهذا المذهب الذي ذهب إليه أبو حنيفة كان رأيَ متقدمي المحدثين، ومنهم الإمام مالك رحمه الله، حيث حكى أشهبُ بنُ عبد العزيز، قال: سمعت

---

(١) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٥٣.

(٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر القرشي: ١/ ٣١.

(٣) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢١٣.

مالكاً، وسئل عن الرجل الثقة الثقة فيُدْفَعُ إليه الكتابُ، فيَعْرِفُ الحديثَ، إلا أنه ليس له حفظٌ ولا إتقان؟ قال: «لا يُؤخذُ عنه؛ إذا زِيْدَ في الحديثِ شيءٌ لم يَعْرِف»(١).

لكن كلام أبي حنيفة ومالكٍ، رحمهما الله تعالى، في هذه المسألة يُحمَلُ على أزمانهم التي كان الحفظ فيها هو السائد، وأما الاعتمادُ على الكتاب فكان لتثبيت المحفوظ أو لضبطه، ليس إلا.

أما بعد تلك الأزمان، فأصبح ضبطُ الكتابِ هو الغالب، وقلَّ الحفظ، ولذلك علق الباجي على ما نقلَ عن الإمام مالك، رحمه الله، بقوله: «هذا الذي قاله، رحمه الله، هو النهايةُ في الاجتهاد، إلا أنه قد عُدِمَ من يحفظُ، ولو لم يُؤخَذ إلا عمَّن يحفظُ، لعُدِمَ من يُؤخَذُ عنه، فقد قلَّ الحفَّاظُ، واحتيجَ إلى الأخذِ عمَّن له كتابٌ صحيحٌ وهو ثقة ينقلُ ما في كتابِه، فإن كان الآخِذُ ممن يُمَيِّزُ تبينتْ له الزيادة، وإن كان لا يُمَيِّزُ فلأَمْر فيه ضَعُفَ، ولعله الذي عنى مالكٌ، رحمه الله»(٢).

الوجه الثاني: ذهب الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن، رحمهما الله تعالى، إلى جواز الرواية ووجوب العمل بما في الكتاب، سواءٌ تذكَّرَ حفظَه أو لم يتذكر؛ وفاقاً لما ذهب إليه المحدثون؛ لأن الخطَّ إذا كان معروفاً لا يُخاف عليه التبديلُ في غالبِ العادة، ويُؤمَن فيه الغَلَطُ؛ لأن التبديلَ فيه غيرُ متعارَف(٣).

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢/ ٣٢.

(٢) التجريح والتعديل، للباجي: ١/ ٢٨٨.

(٣) ينظر: جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٥٤، وما بعدها.

هذا، وقد كثُر اعتمادُ المحدثين على الكتاب بل عدوه ميزاناً يُختَبرُ به حفظُ الراوي، بل يُقَوِّم الخلَلَ إن وقعَ فيه، ويُعَدُّ كالبرهان على صِحَّةِ أو خطأ ما حَدَّث به المُحَدِّثُ من حفظه، وفي ذلك يقول الرامهرمزي: «الأَولى بالمحدِّث، والأحوطُ لكُلِّ راوٍ، أن يرجِعَ عند الروايةِ إلى كتابـه؛ ليسلَمَ من الوَهَم»(١).

ويقول علي بن المديني: «ليس في أصحابنا أحفظ من أبي عبدالله أحمد ابن حنبل، وبلغني أنه لا يُحدِّثُ إلا من كتابٍ، ولنا فيه أسوة حسنة»(٢).

ويقول الإمام أحمد بن حنبل: «ما كان أقلَّ سقطاً من ابن المبارك، كان رجلاً يُحدِّثُ من كتابـه، ومن حدَّثَ من كتابٍ لا يكادُ يكون له سقطٌ كبيرُ شيءٍ، وكان وكيع يحدِّثُ من حِفظِه، ولم يكن ينظر في كتابٍ، وكان له سقطٌ، كم يكون حفظُ الرجل!»(٣).

ويقول أبو زُرْعَةَ الدِّمشقيُّ: سمعت أبا نعيم، وذُكِرَ عنده حمادُ بنُ زيدٍ وابنُ عُلَيَّةَ وأن حمَّاداً حفِظَ عن أيوب، وابن علية كَتَبَ، فقال: «ضمِنْتُ لك أنَّ كُلَّ من لا يرجِعُ إلى كتابٍ لا يُؤمَنُ عليه الزَّلَلُ»(٤).

* * *

*** المطلب الثالث ـ درجات الضبط:**

يُعدُّ تفاوت الرواة، في درجات ضبطهم لما تحملوه، أمراً طبيعياً، لأن الراوي بشرٌ. والبشرُ يتفاوتون في قدراتِهم على الحفظ، وإمكانياتهم في الضبط؛

---

(١) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، للرامهرمزي، ص: ٣٨٨.

(٢) التعديل والتجريح، للباجي: ١/ ٣٢٠.

(٣) المعرفة والتاريخ، للفسوي: ٢/ ١١٧، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي: ٢/ ١١.

(٤) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي: ٢/ ١٠.

ويؤكد هذا المعنى عبارات نقاد الحديث، ومنها قول سفيان الثوري: «ليس يكاد يفلت من الغلط أحد، إذا كان الغالب على الرجل الحفظ فهو حافظ، وإن غلط، وإن كان الغالب عليه الغلط تُرك»(١).

وقال ابن حبان: «وفي الدنيا أحدٌ بعد رسول الله ﷺ يَعْرى عن الخطأ!!؟ ولو جاز ترك حديث من أخطأ لجاز ترك حديث الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المحدثين؛ لأنهم لم يكونوا بمعصومين»(٢).

وقال الذهبي «ليس من حد الثقة أنه لا يغلط ولا يخطئ، فمن الذي يسلم من ذلك غير المعصوم الذي لا يُقَرُّ على خطأ؟»(٣).

وتفاوت الرواة في درجات الضبط إنما هو في ضبط الصدر؛ نظراً لتفاوت الرواة فيه، كما تقدم، وأما ضبطُ الكتابِ فالأصلُ أن لا يلْحَقَه تفاوتٌ(٤)؛ لأنه لا يتعلق بطبيعة الإنسان الذي جُبِل على النسيان، وإنما يتعلق بأمرٍ ماديٍّ لا يتغيَّرُ ولا يتبدَّل. لكن ربما دخل الخلل والخطأ في الكتاب من جهة النُّسَّاخ والكتَّاب، أو من جهة مقابلة النسخة بالأصل أو عدم مقابلتها، أو من جهة قوة النسخة الأصل التي قوبل عليها، والله أعلم.

أولاً ـ درجات الضبط عند المحدثين:

يُمكن تقسيم درجات ضبط الرواة عند المحدثين إلى ثلاث درجات:

الأولى: درجة من يُقبل ضبطُه: ويمكن تصنيف الرواة فيها إلى أصناف:

* **الرواة الذين يُعدُّ ضبطُهم أساساً يقاس به ضبطُ غيرِهم**: ويُمثل هؤلاء

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٤٤.

(٢) صحيح ابن حبان: ١/ ١٥٣.

(٣) الموقظة، للذهبي، ص: ٧٨.

(٤) ينظر: شرحُ شرح نخبة الفكر، للقاري، ص: ٢٤٩.

الدرجة العليا من مراتب الضبط، وفيهم يقال: أوثق الناس، أو لا يُسأل عن مثله، ونحوها، ومن أمثلة ذلك: (إبراهيم بن ميسرة الطائفي) قال فيه سفيان بن عيينة «كان من أوثق الناس وأصدقهم، كان يُحدِّثُ على اللفظ»[١]. ومثله قول الإمام أحمد بن حنبل: «يحيى بن سعيد الأنصاري أثبتُ الناس»[٢]، ومن ذلك قول يحيى بن معين: «أثبت الناس في الزهري مالك»[٣].

* **الرواة الذين يغلب عليهم الضبط**: ومن هذا الصنف (إسرائيل بن يونس)، قال فيه ابن عدي بعد أن ذكر طرفاً من أخباره: «لإسرائيل أخبار كثيرة غير ما ذكرته، وأضعافها عن الشيوخ الذين يروي عنهم، وحديثه الغالب عليه الاستقامة، وهو ممن يُكتبُ حديثه ويُحتجُّ به»[٤].

* **الرواة الذين يضبطون كتبهم ولا يضبطون حفظهم**: ويحمَلُ على هذا الصنف ما قاله الإمام أحمد بن حنبل في (حاتم بن إسماعيل): «حاتمٌ أحبُّ إليَّ من الدراورديِّ، زعموا أنَّ حاتماً كان رجلاً فيه غفلةٌ، إلا أن كتابَه صالحٌ»[٥]. وقال في (أبي عبيدة الحداد): «لم يكن صاحبَ حِفْظٍ، وكان كتابُه صَحِيحاً»[٦]. وقال أبو حاتم الرازي في (أبي عَوَانَةَ وضَّاحٍ اليَشْكُرِيِّ): «كتُبُه صحيحةٌ، وإذا حدَّث من حِفْظه غَلِطَ كثيراً، وهو صدوقٌ ثِقَةٌ»[٧].

---

(١) تهذيب الكمال، للمزي: ٢/ ٢٢٢.

(٢) تذكرة الحفاظ، للذهبي: ١/ ١٣٨.

(٣) أخبار المكيين، لأحمد بن زهير بن حرب، ص: ٣٨٥.

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ١/ ٤٢٥.

(٥) تهذيب الكمال، للمزي: ٥/ ١٩٠.

(٦) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٦/ ٢٤.

(٧) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٩/ ٤٠.

* **الرواة الذين تميز ضبطهم في حال دون حال**، وهذا الصنف على صور متعددة، منها:

أولاً: الراوي الذي يعدُّ ضابطاً في شيخ دون شيخ، ومثاله (عبد الرحمن ابن عبدالله بن عتبة بن مسعود) قال فيه الدارقطني: «إذا حدَّث عن أبي إسحاق، وعمرو بن مُرَّة، والأعمش فإنه يغلط، وإذا حدَّث عن معنٍ، والقاسم، وعونٍ فهو صحيح»(١).

ثانياً: الراوي الذي يُعدُّ ضابطاً في بلد دون بلد، ومثاله: (إسماعيل ابن عياش الحمصي) قال فيه يحيى بن معين: «إذا حدَّث عن الشاميين: عن صفون وجرير، فحديثُه صحيح، وإذا حدَّث عن العراقيين أو المدنيين خَلَّطَه ما شِئتَ»(٢).

ثالثاً: الراوي الذي يُعدُّ ضابطاً في زمن دون زمن، ويدخل في هذه الصورة الرواة الذين اختلطوا في آخر عمرهم، ومنهم (صالح بن نَبْهانَ مولى التوأمة)، قال فيه علي بن المديني: «صالحُ ثقة، إلا أنه خَرِفَ وكَبِرَ، فسمِعَ منه قومٌ وهو خَرِفٌ كبيرٌ، فكان سماعهم ليس بصحيح: سفيان الثوري مَن سمِعَ منه بعدما خرِفَ، وكان ابن أبي ذِئبٍ قد سمِعَ منه قبلَ أن يخرَفَ»(٣).

الثانية: درجة من يُعتبر بضبطه: وفيها الرواة الذين كثُر الخطأ والوَهَمُ في ضبطهم، مع بقاء اسم الصدق لهم في الجملة. ومثال ذلك (مُبارَك بن فَضالَة)

---

(١) سؤالات السلمي للدارقطني، ص: ٩٩، رقم: ٣٠١.

(٢) كتاب المجروحين، لابن حبان: ١/ ١٢٤، ولم يتيسر لي الوقوف عليه في كتب ابن معين.

(٣) سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني، ص: ٨٦، رقم: ٧٩.

قال فيه الدارقطني: «ليِّنٌ، كثيرُ الخطأ، بصريٌّ، يُعتَبَرُ به»[١].

الثالثة: درجة من يُرَدُّ ضبطُه: وهم من كان الغالب عليهم الوَهَمُ والغلط، ومثال ذلك قول الدارقطني في (الجراح بن مليح أبي وكيع): «ليس بشيء، هو كثير الوَهَمِ، قال البرقاني: قلت: يُعتبر به؟ قال لا»[٢].

وفائدة معرفة درجات الضبط عند المحدثين هو الترجيح بين الرواة عند تعارض الروايات، أو عند اختلاف الأسانيد والمتون، إضافة إلى معرفة ما يصلُح عاضداً للحديث الضعيف مما لا يصلح. ولذلك حرِصَ المحدثون على تحديد درجةِ كُلِّ راوٍ في الضبط، ومنزلته في الحفظ، فكانوا لا يرفعون راوياً فوق مرتبته، ولا ينَزِلون بآخر دون مرتبته، ومن الأمثلة التي تشير إلى هذا المعنى: أن عبد الرحمن بن مهدي، سُئِلَ: أبو خلدة (خالد بن دينار) ثقة؟ فقال: «كان صدوقاً، وكان مأموناً، الثقة: سفيان وشعبة»[٣].

قال الباجي: «عبد الرحمن لم يُرد أن يُبْلِغَه مبلغَ غيرِه ممن هو أتقن منه وأحفظ وأثبت، وذهب إلى أن يُبَيِّنَ درجتَه دون ذلك، ولذلك قال: كان خياراً، كان صدوقاً، وهذا معنى الثقة إذا جمع الصدقَ والخيرَ مع الإسلام»[٤].

ومن الأمثلة أيضاً: مفاضلة الإمام أحمد بن حنبل بين الرواة على حسب ضبطهم، حيث قال في ترجمة (أبي المليح: الحسن بن عمر الفزاري): «ثقةٌ ضابطٌ لحديثه، صدوقٌ، وهو عندي أضبط من جعفرِ بن برقان...»[٥].

---

(١) سؤالات البرقاني للدارقطني، ص: ٦٤، رقم: ٤٧٧.

(٢) سؤالات البرقاني للدارقطني، ص: ٢٠، رقم: ٦٧.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٣/ ٣٢٧.

(٤) التجريح والتعديل، للباجي: ١/ ٢٨٤، ٢٨٥.

(٥) علل الحديث ومعرفة الرجال، لأحمد بن حنبل: ١/ ١٦٠، وانظر أيضاً: مثالاً آخر =

ثانياً ـ درجات الضبط عند الحنفية:

وأما الحنفية، فتختلف نظرتُهم إلى درجات الضبط، عن نظرة المحدثين. ففي الوقت الذي يذهب المحدثون إلى تقسيم درجات الضبط تبعاً لمدى دقة الراوي في نقل الخبر الذي سمِعَه وتلقاه من غيره، نرى أن الحنفية ينحَونَ منحىً آخر يقسِّمُ درجات الضبط، بناء على مقدار فهم الراوي لمعنى الخبر.

وقد قسم الحنفية درجات الضبط بناء على هذا الاتجاه إلى درجتين[1]:

الدرجة الأولى: الضبط الظاهر، ويسمونه أيضاً: (الضبط الكامل): وهو معرفة المسموع، والوقوف على معناه لغة. وهذا الضبطُ لا بد منه لقبول الرواية، إذ لا تقبل رواية من اشتدت غفلته خِلْقَةً، أو مُسامَحَةً، أو مُجازَفَةً، لعدم تحقق شرط الضبط الظاهر.

ومن خلال النظر في هذه الدرجة، يمكن القول: إنها تتقاطع في بعض صورها مع تقسيم المحدثين، إذ ينصُّ الحنفية في هذه الدرجة على أن من كان الغالب عليه الغفلة بأن كان سهوه ونسيانه أكثر من ضبطه وحفظه كان حديثه مردوداً[2]. وهذا عينُ ما ذكره المحدثون في الدرجة الثالثة من درجات الضبط، وهي: درجة من يُردُّ ضبطه، وهم من كان الغالب عليهم الوهم والغلط.

والدرجة الثانية: الضبط الباطن، ويسمونه أيضاً: (الضبط الأكمل): ويقصد به الوقوف على معنى المتن فقهاً وشريعة. وهذه الدرجةُ ليست بشرطٍ

= ذكره ابن أبي حاتم في (علل الحديث: ٢/ ١١١) إذ يقول فيه: «الأعمش وفضيل (ابن عمرو) أضبط من أبي معشر».

(١) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٥٩، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للبخاري: ٢/ ٥٧٩، وما بعدها.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للبخاري: ٢/ ٥٨٠.

في قبولِ الروايةِ، ولكنها إحدى المرجحات بين رواة الأخبار، كما يقول البزدوي: «ولهذا قصُرت روايةُ من لم يُعرَف بالفقه، عند معارضة من يعرف بالفقه، في باب الترجيح، وهذا مذهبنا في الترجيح»(١).

* * *

*** المطلب الرابع ـ طرق معرفة الضبط:**

ذكر نقادُ الحديثِ طُرُقاً عديدةً لمعرفةِ ضبطِ الرُّواةِ، ومدى دقَّتِهم في نَقْلِ الأخبارِ. وأما الحنفية، فهم، وإن لم ينُصُّوا على كُلِّ هذه الطرقِ التي ذكرها المحدثون، فمنهجُهم يتماشى مع هذه الطرق، وينسجم معها، لذا سأقتصر في هذا المطلب على سرد أهمِّ الطرق التي ذكرها المحدثون، على اعتبار أنها تُمثل منهج الحنفية ومنهج المحدثين:

الطريقة الأولى: جمع روايات الراوي، ثم عرضها على روايات غيره من الثقات:

فمن خلال هذه الطريقة، يمكن معرفة مدى ضبطه بمقدار موافقته للثقات أو مخالفته لهم، وقد أشار إلى ذلك الحافظ ابن الصلاح، فقال: «يعرف كون الراوي ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة، ولو من حيث المعنى لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثبتاً، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم، عرفنا اختلال ضبطه، ولم نحتج بحديثه»(٢).

---

(١) أصول البزدوي، ص: ١٦٥، ١٦٦.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٠٦.

ومن الأمثلة التي تدخل في هذا الفرع، ما ذكره يحيى بن معين، حيث قال: قال لي إسماعيل بن علية يوماً: كيف حديثي؟ قال: قلت: «أنت مُستقيمُ الحديث»، قال فقال لي: وكيف علمتُم ذاك؟ قلتُ له: «عارضنا بها أحاديثَ الناس، فرأيناها مُستقيمةً، قال: فقال: الحمدُ لله»[1].

وقال أيضاً: «ربما عارضتُ بأحاديثِ يحيى بنِ يمانٍ أحاديثَ الناسِ، فما خالف فيها الناسَ ضربتُ عليه»[2].

ويؤكد هذا الذي يُفهم من كلام يحيى بن معين قول الإمام الذهبي «اعلم أن أكثر المتكَلَّم فيهم ما ضعَّفَهم الحُفَّاظُ إلا لمخالفتهم الأثبات»[3].

الطريقة الثانية: امتحان الرواة واختبار حفظهم: وذلك بإدخال ما ليس من حديثهم فيه، أو بتلقينهم ما ليس منه، أو بقلب الأسانيد وتركيب المتون، ونحو ذلك:

يقول السخاوي: «ويعرف الضبط أيضاً بالامتحان»[4].

ومن صنائعهم المشهورة، في ذلك اختبار يحيى بن معين لأبي نُعيمٍ الفضل بن دكين، وقصة هذا الاختبار كما حدَّث بها أحمد بن منصور الرمادي، قال:

«خرجتُ مع أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين إلى عبدِ الرزاق خادماً لهما، فلما عُدنا إلى الكوفَة، قال يحيى بن معين لأحمد بن حنبل: أريدُ أن أختبر أبا نعيم! فقال له أحمد بن حنبل: لا تزيدُ الرجُلَ إلا ثقةً، فقال يحيى بن معين: لا بُدَّ لي، فأخذَ ورَقَةً، فكتب فيها ثلاثين حديثاً من حديثِ أبي نُعيمٍ،

(١) معرفة الرجال، لابن معين، (رواية: ابن محرز): ٢/ ٣٩.

(٢) تاريخ يحيى بن معين: ٣/ ٣١٩.

(٣) الموقظة، للذهبي، ص: ٥٢.

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٣٠٢.

وجعلَ على رأسِ كُلِّ عشَرَةٍ منها حديثاً ليس من حديثِه، ثم جاءا إلى أبي نُعيم، فدقَّا عليه الباب، فخرج، فجلسَ على دُكَّانِ طينٍ حِذاء بابـه، وأخذ أحمد بن حنبل فأجلسه عن يمينه، وأخذ يحيى بن معين فأجلَسَه عن يسارِه، ثم جلستُ أسفلَ الدُّكَّانِ، فأخرجَ يحيى بن معين الطَّبَقَ، فقرأ عليه عشرة أحاديث، وأبو نُعيمٍ ساكِتٌ، ثم قرأ الحادي عشر، فقال له أبو نُعيم: ليسَ من حديثي فاضرِب عليه، ثم قرأ العشر الثاني، وأبو نُعيمٍ ساكتٌ، فقرأ الحديث الثاني، فقال أبو نُعيم: ليس من حديثي فاضرب عليه، ثم قرأ العشر الثالث، وقرأ الحديث الثالث، فتغيَّرَ أبو نُعيمٍ، وانقلبت عيناه، ثم أقبلَ على يحيى بن معين، فقال له: أمَّا هذا، وذراعُ أحمدَ في يدِه فأورَعُ من أن يعمَلَ مِثْلَ هذا، وأمَّا هذا، يريدني، فأقَلُّ من أن يفعلَ مِثْلَ هذا، ولكن هذا من فِعْلِك يا فاعِل، ثم أخرجَ رِجْلَه، فرفسَ يحيى بن معين فرمى به من الدُّكَّانِ، وقامَ فدخلَ دارَه، فقال أحمدُ ليحيى: ألم أمنعْكَ من الرَّجُلِ وأقُل لك: إنه ثبتٌ، قال: والله لرفسته لي أحبُّ إليَّ من سَفَرِي»(١).

الطريقة الثالثة: عرضُ ما حدَّثَ به الراوي على ما في كتابه، ومن خلال موافقته لكتابه أو مخالفته له يمكن تحديد مدى إتقانه أو سوء حفظه:

وقد أبان الإمام البخاري عن سبب هذه الطريقة، فقال: «الكتاب أحفظ عند أهل العلم؛ لأن الرجل ربما حدث بشيء ثم يرجع إلى الكتاب، فيكون كما في الكتاب»(٢).

ومن الأمثلة التي تدخل في مضمار هذه الطريقة قول يحيى بن سعيد: «إذا

---

(١) الرحلة في طلب الحديث، للخطيب البغدادي، ص: ٢٠٨، وتاريخ بغداد، للخطيب أيضاً: ١٢/ ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) رفع اليدين في الصلاة، للبخاري، رقم: ٧٢.

حدثَكُم المعتمر بن سليمان بشيءٍ فاعْرِضوه؛ فإنه سيء الحفظ»[١].

ومن ذلك أيضاً: قول أبي داود السجستاني: سمعت أحمد بن حنبل، يُسألُ عن حديثِ إبراهيمَ بنِ سَعْدٍ، عن أبيه، عن أنسٍ، عن النبي ﷺ، قال: «الأئمة من قريشٍ»[٢]، قال: «ليس هذا في كُتُبِ إبراهيم، لا ينبغي أن يكونَ له أصلٌ»[٣].

هذه هي أهم الطرق التي ذكرها المحدثون للكشف عن ضبط الراوي، ومقدار دقته وأمانته في تحمل الحديث وأدائه.

* * *

المبحث الثالث
جرح الراوي وتعديله

يعدُّ هذا المبحث من أهم مباحث علوم الحديث، وأخطرها، أما أهميته فتكمن في كونه القاعدة التي ينبني عليها تمييز الأخبار المقبولة والمردودة، وإلى

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٢٣.

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده: ١/ ٢٨٤، رقم: (٢١٣٣)، من طريق (إبراهيم ابن سعد)، وأخرجه من غير طريقه الإمام أحمد في مسنده: ٣/ ١٢٩، رقم: (١٢٣٢٩)، و٣/ ١٨٣، رقم: (١٢٩٢٣)، والنسائي في (السنن الكبرى) في القضاء، (باب: الأئمة من قريش)، رقم: (٥٩٤٢)، والضياء المقدسي في (الأحاديث المختارة): ٤/ ٤٠٣، رقم: (١٥٧٦)، وأصل الحديث متواتر، جمع طرقه الحافظ ابن حجر في جزء (لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش) عن نحوٍ من أربعين صحابياً. ينظر: فتح الباري، لابن حجر: ٦/ ٥٣٠، والتلخيص الحبير، لابن حجر: ٤/ ٤٢، ونظم المتناثر، للكتاني، ص: ١٥٨.

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: ١/ ٢٤٦، وموسوعة أقوال الإمام أحمد في رجال الحديث وعلله: ١/ ٢٨.

ذلك أشار عبد الرحمن بن أبي حاتم عندما قال: «فإن قيل: فبماذا تُعْرَفُ الآثارُ الصحيحةُ والسقيمةُ؟ قيل: بنقد العلماء الجهابذة الذين خصهم الله ﷻ بهذه الفضيلة، ورزقهم هذه المعرفة في كل دهر وزمان»(١).

وأما كونه من أخطر مباحث علوم الحديث؛ فلأن الكلام في الرواة جرحاً وتعديلاً أمرٌ أجيز لضرورة حفظ الدين، والأصل فيه المنع والحرمة، فكان على النقاد أن يحذروا من مجاوزة الحد، أو الزيادة على قدر الضرورة. ومن هنا قال ابنُ دقيقِ العيدِ «أعراضُ المسلمينَ حُفْرَةٌ من حُفَرِ النَّارِ، وقَفَ على شفِيْرِها طائفتان من الناسِ: المحدِّثُونَ، والحكامُ»(٢).

* * *

* المطلب الأول ـ مفهوم الجرح والتعديل:

يُكثِرُ الحنفية والمحدثون من استعمال عبارتي الجرح والتعديل، في أثناء حديثهم عن الرواة المقبولين والمردودين، لذا، لا بُدَّ لفهم المسائل المتعلقة بهاتين العبارتين، من بيان مفهوم الجرح، ومفهوم التعديل اللَّذين تنبني عليهما بقية المسائل.

أولاً ـ مفهوم الجرح:

الجرح لغة: يأتي على معنيين(٣):

الأول: الكَسْبُ، فيقال: اجترَحَ؛ إذا عَمِلَ وكَسَبَ، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[الجاثية: ٢١]، قال الزَّمخشريُّ: «الاجتراحُ: الاكتسابُ، ومنه الجوارِحُ، وفلانٌ جارحةُ أهلِهِ؛ أي: كاسِبُهم»(٤). وإنما سُمِّيَ

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ١/ ٢.

(٢) الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، ص: ٦١.

(٣) ينظر: مادة (جرح) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ١/ ٤٥١.

(٤) الكشاف، للزمخشري: ٤/ ٢٩٣.

الكسبُ اجتراحاً لأنه عَمَلٌ بالجوارِحِ، وهي الأعضاء الكَوَاسِبُ، والجوارحُ من الطَّيْرِ والسباع: ذواتُ الصَّيد.

الثاني: شَقُّ الجِلْدِ، منه قولهم: جَرَحَه بِحَدِيدَةٍ جَرْحاً.

ثم استُعمِلَ مجازاً في مثل قولِهم: جَرَحَه بلسانِه: إذا سبَّه وشتَمَه وعابه[1].

وأما **الجرح اصطلاحاً**، فيمكن تعريفه بأنه: وصفُ المحدثِ الناقدِ أحدَ الرواةِ بوصفٍ يُفهَمُ منه إسقاطُ عدالَتِه أو ضبطِه، أو يُفهَمُ منه إزالةُ الثِّقَةِ بعدالَتِه وضبطِه.

والعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي أن الجرح في اللغة يأتي بمعنى شق الجلد، ومن المجاز فيه السب والشتم والعيب، وجرحُ الراوي ذكر عيوبه؛ فتلاقى المعنيان.

والمجَرَّح أو المجروح: هو الراوي الذي اتهم في عدالته وضبطه، والمجرِّح: هو الناقد الذي يجرح الراوي بوصفه بما يعيب عدالته وضبطه.

ثانياً ـ مفهوم التعديل:

التعديل لغة: يأتي بمعنى تقويمُ الشيءِ، يقال: عدَّلَه تعْدِيلاً فاعتَدَل، أي؛ قوَّمَه فاستقَام، فالتعديلُ لغةً: تقويمُ الشيءِ حتى يصيرَ مُسْتَقِيماً[2].

وأما التعديلُ اصطلاحاً: فيمكن تعريفه بأنه: وصفُ المحدِّثِ الناقِدِ أحدَ الرُّواةِ بصِفةٍ أوصِفاتٍ تَدلُّ على عدالَتِه وضَبْطِه، ويُطلَقُ على التَّعْدِيلِ أيضاً لفظُ: التزكيةِ والتوثيق.

والعلاقةُ بين المعنى اللغويِّ والمعنى الاصطلاحيِّ واضحةٌ؛ إذ التعديل في

---

(١) ينظر: مادة (جرح) في أساس البلاغة، للزمخشري: ١/ ٨٨.

(٢) ينظر: مادة (عدل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٤٣٣، ومختار الصحاح، ص: ١٧٦.

اللغة: جعلُ الشيء مستقيماً، وهو في الاصطلاحِ: وصفُ الراوي بالاستقامة.

علمُ الجَرْحِ والتعديل: هو العلمُ الذي يُبحثُ فيه عن أحوالِ الرواة من حيث قبولُ رواياتِهم أو ردُّها بألفاظٍ وعباراتٍ مخصوصة(١).

ومما يزيد هذين المفهومين وضوحاً ما ذكره محمد بن الفضل العباسي، حيث قال:

«كنَّا عند عبدِ الرحمنِ بنِ أبى حاتِمٍ، وهو يقرأ علينا كتاب **(الجرح والتعديل)** فدخل عليه يوسفُ بنُ الحسينِ الرازيُّ، فقال له: يا أبا محمَّدٍ، ما هذا الذي تقرؤه على الناس؟ قال كتابٌ صنَّفْتُه في **الجرح والتعديل**، قال: **وما الجرح والتعديل؟ قال: أُظْهِرُ أحْوالَ أهلِ العِلْمِ مَنْ كانَ مِنْهُم ثِقَةً أو غَيْرَ ثِقَةٍ**»(٢).

* * *

*** المطلب الثاني - مراتب الرواة في الجرح والتعديل**

رتَّبَ المحدثون رواةَ الحديثِ على سُلَّم يتدرَّجُ فيه الرواة من الدرجة العليا إلى الدرجة السفلى، وقسَّموا درجاتِ هذا السُلَّم إلى ثلاثِ مراتِب، وهي: **مرتبة القبول**، **ومرتبة الاعتبار**، **ومرتبة الرد**، ومن أقْدَمِ من وصلنا تحديدُه لهذه المراتب: الإمام عبد الرحمن بن مهدي.

قال محمد بن المثنى: قال لي عبد الرحمن بن مهدي: يا أبا موسى، أهلُ الكوفةِ يُحدِّثون عن كُلِّ أحَدٍ! قلتُ: يا أبا سعيد، هم يقولون: إنَّك تُحدِّث عن كُلِّ أحَد! قال: عمَّن أُحَدِّث؟ فذكرتُ له: محمدَ بنَ راشدٍ المكْحُوليَّ، فقال لي: «احفظ عني، الناس ثلاثة: رجل حافظ متقن فهذا لا يُختلف فيه، وآخر

---

(١) ينظر: منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٩٢.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٨.

يهم، والغالب على حديثه الصحة، فهذا لا يُترك حديثُه، ولو تُرك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس، وآخر يهم، والغالب على حديثه الوَهَم، فهذا يُترك حديثُه»[1].

ثم جاء ابن أبي حاتم ففَصّل هذه الدرجات، وقسَّم الرواة من خلالِ ألفاظِ الجرح والتعديل التي تُطلق عليهم إلى ثمان مراتب، فقال: «وجدت الألفاظ في الجرح والتعديل على مراتب شتى:

فإذا قيل للواحد: إنه ثقة أو متقِنٌ، فهو ممن يُحتَجُّ بحديثِه.

وإذا قيل: إنه صدوقٌ أو محلُّه الصِّدقُ، أو لا بأسَ به، فهو ممن يُكتَبُ حديثُه ويُنظَرُ فيه، وهي المنزلة الثانية[2].

وإذا قيل: شيخٌ، فهو بالمنزلةِ الثالثة، يُكتَبُ حديثُه، وُينظَرُ فيه، إلا أنه دون الثانية.

وإذا قيل: صالحُ الحديث، فإنه يُكتَبُ حديثُه للاعتبار.

وإذا أجابوا في الرجل بلينِ الحديث، فهو ممن يُكتَبُ حديثُه، ويُنظَرُ فيه اعتباراً.

---

(١) الضعفاء، للعقيلي: ١/ ١٢ ـ ١٣.

(٢) من خلال صنيع ابن أبي حاتم، يظهر أن مرتبة من قيل فيه: (صدوقٌ) من المراتب التي تُنظر للاعتبار، عنده، ويبدو أن هذا إذا لم يتبين للناقِد سلامةُ حديثِ الصَّدوق من الوَهَم والخطأ ونحوِ ذلك، أما عندما يتبين له سلامةُ حديث الصدوق من الوَهَم والخطأ، فإنَّ حديثه يُقبلُ ولا يُردُّ، وقد يكون من الأدلة على ذلك أن ابن أبي حاتم نفسَه قال في (الجرح والتعديل: ٦/ ٣٣٤): سألت أبي: عن عطاء الخراساني، فقال: «لا بأس به، صدوق»، قلت: يُحتج بحديثه؟ قال: «نعم». فمع أن عطاء صدوق في الحديث، إلا أن هذا لم يمنع ابن أبي حاتم من الاحتجاج بحديثه، والظاهر: أن هذا الاحتجاج كان بسبب سلامة حديثه، والله أعلم.

وإذا قالوا: ليسَ بقويٍّ، فهو بمنزلةِ الأوَّلِ في كَتْبِ حديثِه، إلا أنه دونَه.

وإذا قالوا: ضعيفُ الحديث، فهو دونَ الثاني، لا يُطْرَحُ حديثُه، بل يُعتَبرُ به.

وإذا قالوا: متروكُ الحديثِ، أو ذاهبُ الحديث، أو كذابٌ، فهو ساقطُ الحديث، لا يُكْتَبُ حديثُه، وهي المنزلةُ الرابعة»[1].

ومن خلال النظر في هذه المراتب التي ذكرها ابن أبي حاتم، ومقارنتها مع المراتب الثلاث التي ساقها ابن مهدي، يمكن القول: إن مراتب ابن أبي حاتم لا تخرج في حقيقتها عما ذكره ابن مهدي، وذلك أن الدرجة الأولى من تقسيم ابن أبي حاتم، إنما هي مرتبة القبول التي ذكرها ابن مهدي. والدرجة الأخيرة هي نفس مرتبة الرد، وأما ما بينهما من المراتب عند ابن أبي حاتم فتعود إلى مرتبة الاعتبار التي أشار إليها ابن مهدي.

وعلى هذا التفسير لمراتب القبول التي ذكرها ابن أبي حاتم، يمكن تفسيرُ جميع المراتب التي ذكرها من جاء بعده، كالحافظ ابن حجر، والحافظ السخاوي، وغيرهما.

وهذا الحصر لمراتب الرواة بثلاث مراتب يمكن أن يؤدي إلى عدة فوائد، منها:

أولاً: يُسَهِّلُ معرفةَ أمرِ كثيرٍ من الرواة المختلف فيهم جرحاً وتعديلاً؛ إذ به يظهر أن الخلاف ليس حقيقياً، وإنما هو اختلاف لفظيٌّ ينتهي إلى حُكم واحدٍ. وبكلمات أخرى: إن ألفاظ الجرح والتعديل التي تقع ضمن المراتب التي حكمها أن يُعتبر به أو يُكتب حديثه ويُنظر فيه، ليست متعارضة فيما بينها، وذلك

---

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٢/ ٣٧، والكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٣.

مثل: (صالح)، (لين الحديث)، (ليس بقوي)، وغيرها؛ لأن حكمها واحد أو متقارب جداً، وعلى ذلك، فلا يصح أن نسلكه في باب التعارض، لأن مثلَ هذا لا يخلو عنه التقدير الاجتهادي في الأمور[١].

ثانياً: إنَّ إرجاعَ مراتب الجرح والتعديل إلى هذه المراتب الثلاثة يُزيلُ الصعوباتِ التي تعترض الباحث عندما يُريد تنزيلَ عباراتِ الجرح والتعديل في سُلَّمِ المراتب؛ وذلك أن ألفاظ التوثيق مثلاً قد تختلف من ناقِدٍ لآخَرِ بالنسبة لراوٍ ما، فيُطلق عليه بعضهم لفظ: (أوثق الناس)، بينما يُطلق آخر عليه لفظ: (ثقة)، وثالث يُطلق عليه لفظ: (صدوق)، ورابع: (ثبت)، وبالتالي يمكن أن يقع الباحِثُ في حَيْرَةٍ، إذ ما الذي ينبغي اعتبارُه من هذه الألفاظ؟ وأي منها يعبِّرُ عن حقيقةِ من قيلت فيه؟ ليُصار في النهاية إلى إدخاله في درجة من درجات سلم التعديل؟!!

وأما منهج الحنفية في تقسيم درجات الرواة فلا يختلف في مضمونه عما ذكره المحدِّثون؛ إذ الرواة عندهم، لا يخرجون عن إحدى ثلاث مراتب[٢]:

١ ـ المقبولون الذين يُعملُ برواياتهم وأخبارهم.

٢ ـ المردودون الذين لا يُعملُ برواياتهم وأخبارهم.

٣ ـ أهل الاعتبار الذين تتقوى رواياتهم بغيرها.

ويمكن القول: إن الخلاف بين الحنفية والمحدثين ينحصر في مرتبة أهل الاعتبار، حيث إن المحدثين يرون أن أصحاب مرتبة الاعتبار يرتقون بالمتابعات

---

(١) ينظر: أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ١٦٧.

(٢) ينظر في هذا المعنى: جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٦٧٦، وما بعدها، والتوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ٢١.

والشواهد إلى مرتبة القبول، وأما الحنفية فلم يقصروا إدخال مرتبة أهل الاعتبار في مرتبة المقبولين على المرجحات الحديثية التي هي المتابعات والشواهد، بل أضافوا إليها مرجحات فقهية وأصولية كموافقة ظاهر القرآن، واستدلال المجتهد، وجريان العمل على وفق حديثٍ رواه راو من مرتبة أهل الاعتبار. وسيأتي تفصيل الكلام على هذه المسألة في المبحث الرابع من الفصل الثالث، إن شاء الله تعالى.

* * *

* المطلب الثالث ـ العدد المطلوب في الجرح والتعديل:

لا تخلو حالُ الراوي من إحدى حالتين: إما أن يكون عَدْلاً مقبولَ الرواية، أو أن يكون مجروحاً مردودَ الرواية، والطريقُ إلى معرفَةِ هذه الحال تتوقَّفُ على معرفة الوصفِ الذي يطلقه نقاد الحديث على الراوي، إنْ تعديلاً أو تجريحاً، وذلك بناء على سيرته والأخبار التي قام بنقلها.

لكن هل يُقبَل الجرح والتعديل من ناقد واحد من نقاد الحديث؟

أم لا بد من وجود عدد منهم حتى يُقبل هذا التعديل أو هذا الجرح؟

قال الحافظ ابن حجر، رحمه الله: «لو قِيلَ يُفصَّلُ بين ما إذا كانت التزكية في الراوي مستَنِدةً من المُزكِّي إلى اجتهاده، أو إلى النقلِ عن غيرِه لَكَانَ مُتَّجِهاً، فإنه إن كان الأولَ فلا يُشترطُ العددُ أصلاً، لأنه يكونُ حينئذٍ بِمَنْزِلَةِ الحاكِمِ، وإن كان الثانيَ فيجري فيه الخلاف»(١):

فذهب المحدثون إلى الاكتفاء بالجرح والتعديل الذي يصدرُ من ناقدٍ واحدٍ من نقاد الحديث، وقالوا: إن الجرح والتعديل في رواة الأخبار، ليس

---

(١) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١٣٨.

كالشهادة حتى يقال: لا بد فيه من اثنين[١].

قال ابن الصلاح: «هو الصحيح الذي اختاره الخطيب وغيرُه أنه يثبُتُ بواحدٍ... بخلاف الشهادة»[٢].

واستدل المحدثون على هذا المذهب بعدة أمور منها:

١ ـ العدد لم يُشترط في قبول الخبر؛ إذ قد ثبت قبول خبر الواحد، فلزم أن لا يُشترط في تزكية الراوي وجرحه[٣].

٢ ـ الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور التي يحصل فيها الكذب[٤].

٣ ـ قد ينفرد بالحديث راو واحد فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة، ولأدى إلى ترك كثير من السنن بخلاف فوت حق واحد على شخص واحد في المحاكمات[٥].

٤ ـ إنَّ بين كثير من المسلمين عداوات تحملهم على شهادة الزور بخلاف الرواية عنه ﷺ[٦].

---

(١) ينظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٩٦، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٠٩، والتقييد والإيضاح، للعراقي، ص: ١٤٣، وفتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٩٣، والمقنع، لابن الملقن، ص: ٢٥١، والمنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٦٤.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٠٩.

(٣) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٠٩.

(٤) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٣٩٣، نقلاً عن العز بن عبد السلام.

(٥) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٣٩٣.

(٦) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٣٩٣.

وأما مذهب الحنفية في هذه المسألة: فاتفق أئمة المذهب الحنفي أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد على عدَمِ اشتراط العدد في جرح وتعديل الراوي، بل يُكتفى بتعديل وجرح عالم واحد.

وفي هذا يقول عبد العزيز البخاري: «أما في تزكية الراوي فلا شك أن عندهما لا يشترط العدد؛ لأن الشهادة آكد في الرواية، فلما لم يُشترط العدد في تزكية الشهادة لا يُشترط في تزكية الرواية بالطريق الأولى، وأما عند محمد رحمه الله فيُحتمل أن يكون كذلك أيضاً؛ لأن العدد إنما شُرط في تزكية الشاهد لوجود معنى الإلزام فيها باعتبار استحقاق المدعي القضاء على القاضي بالشهادة، ولم يُوجد ذلك في تزكية الرواي، بل هي أخبار فلا يُشترط العدد في قبوله كنص الرواية»[١].

ويقول ابن الحنبلي: «والمختار عندنا ـ أي الحنفية ـ وفاقاً للأكثر: الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي وكذا في جرحه، ولكن مع القول باشتراط العدد في تعديل الشاهد وجرحه»[٢].

وقد خلط بعض الكاتبين بين التزكية والجرح في الشاهد، وبين التزكية والجرح في الرواي، فنسبوا الأول إلى الثاني دون تمحيص أو تدقيق، ولذا، يحسن بيان مذهب الحنفية في تزكية وجرح الشاهد:

قال الحنفية: التزكية والجرح إما أن يكونا في العلانية وإما أن يكونا في السرِّ؛ فإن كانا في العلانية فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد إلى اشتراط العدد فيهما؛ وعدم الاكتفاء بتزكية عالم واحد أو جرحه[٣]، يقول ابن الهمام:

(١) كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٧٦.

(٢) قفو الأثر في صفو علوم الأثر، لابن الحنبلي، ص: ١١٦.

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري: ٣/ ٧٤ ـ ٧٥.

«فأما تزكية العلانية فيشترط العدد بالإجماع»[١].

وإن كانا في السرِّ فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى الاكتفاء بتزكية وجرح عالم واحد، وعدم اشتراط العدد، وأما محمد بن الحسن الشَّيبانيّ[٢] فقال: لا بد من العدد، ولا يُكتفى بعالم واحد لصحة التزكية والجرح[٣].

ووجه قول محمد أن التزكية أو الجرح في معنى الشهادة؛ لأنه خبر عن أمر غاب عن علم القاضي، وهذا معنى الشهادة، فيشترط لها نصاب الشهادة.

ووجه قول أبي حنيفة وأبي يوسف أن التزكية أو الجرح ليس بشهادة بدليل أنه لا يشترط فيه لفظ الشهادة فلا يلزم فيها العدد، على أن شرط العدد في الشهادات ثبت نصاً غير معقول المعنى فيما يشترط فيه لفظ الشهادة فلا يلزم مراعاة العدد فيما وراءه[٤].

* * *

* المطلب الرابع ـ تعارض الجرح والتعديل:

اتفق نقاد الحديث على تعديل كثير من الرواة، كما اتفقوا أيضاً على جرح كثيرٍ من الرواة، لكنهم اختلفوا في جرح بعض الرواة وتعديلهم؛ وسبب ذلك أن الجرح والتعديل قائم على الاجتهاد، والاجتهاد مظِنَّة الاختلاف، ويُشير إلى هذا

(١) شرح فتح القدير، لابن الهمام: ٧/ ٣٨٢.

(٢) من خلال هذا التفصيل بين تزكية السر وتزكية العلانية في الشهادة والتفريق بينها وبين الرواية يظهر عدم دقة من نسب إلى الإمام محمد اشتراط العدد في الرواية. انظر: القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدثين وبعض الأصوليين، لأميرة الصاعدي، ص: ٣١٤.

(٣) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني: ٧/ ١١، وشرح فتح القدير، لابن الهمام: ٧/ ٣٨٢.

المعنى قول الحافظ المنذري:

«اختلافُ هؤلاءِ كاختلافِ الفقهاءِ، كُلُّ ذلك يقتضيه الاجتهادُ، فإنَّ الحاكِمَ إذا شُهِدَ عندَه بجَرحِ شخصٍ اجتهد في أن ذلك القدْرَ مؤثِّرٌ أم لا، وكذلك المحدِّثُ إذا أراد الاحتجاجَ بحديثِ شخصٍ ونُقِلَ إليه فيه جَرْحٌ اجتهدَ فيه هل هو مؤثِّرٌ أم لا»[1].

والاختلاف بين أقوال النقاد جرحاً وتعديلاً قد يصلُ إلى مرحلة التعارض؛ فلا يوجد من القرائن ما يمكن معها الجمع بين أقوالهم المتعارضة، أو حملُ كُلٍّ منها على حالةٍ خاصةٍ بها[2].

وقد اتفق الحنفية[3] والمحدثون على منهجٍ واحدٍ للخروج من هذا التعارض، إذ ذهبوا إلى أن هذه المسألة لا تخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يكونَ التعديلُ مُجملاً أو مُفسراً، والجرحُ مُجملاً، فيُقدَّم التعديل:

لأنه إذا ثبت التعديل لراوٍ من الرواة، فلا ينبغي أن يُعدَل عنه إلا بحجة راجحة، والجرح المجملُ ليس حجة راجحة، لما قد يعتريها من الصوارِف والقرائِنِ المانِعَة، قال ابن حجر: «إن كان (الجرح) غير مفسرٍ لم يقدحْ فيمن ثبتت عدالتُه»[4]. وقال السخاوي: «إذا تعارضا (أي الجرح والتعديل) من غير

---

(١) رسالة في الجرح والتعديل، للمنذري، ص: ٤٧.

(٢) ينظر: توضيح الأفكار، لمعاني تنقيح الأنظار، للصنعاني: ٢/ ١٦٧

(٣) ينظر: أصول البزدوي، ص: ٢٠٤، والتلويح، للتفتازاني: ٢/ ٢٢٩، وكشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ١٥٠، وجامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٧٦، وقفو الأثر، لابن الحنبلي، ص: ١١٦.

(٤) نزهة النظر في شرح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١٣٩.

تفسيرٍ فالتعديل»[١]. أي يُقَدَّمُ التعديل.

ويؤكد هذا قول اللكنوي: «الذي دلت عليه كلمات الثقات، وشهدت به جُمَلُ الأثبات: هو أنه إن وُجِد في شأن راوٍ تعديلٌ وجرحٌ مبهمان: قدِّم التعديلُ. وكذا: إنْ وُجِدَ الجرحُ مبهماً والتعديلُ مفسَّراً: قُدِّم التعديلُ. وتقديم الجرحِ إنما هو إذا كان مُفسراً، سواء كان التعديلُ مبهماً أو مفسراً»[٢].

الحالة الثانية: أن يكونَ التعديلُ مجملاً أو مفسراً، والجرحُ مفسراً، فيُقدَّمُ الجرحُ:

لأن الجارح معه زيادة علمٍ لم يطَّلِع عليها المعدِّلُ، ولأنه مصدِّقٌ للمُعدِّلِ فيما أخبر به عن ظاهر حال الراوي، إلا أنه يزيد عليه بالإخبار عن أمر باطنٍ خفيَ عنه[٣]. وأما إذا لم يكن مفسراً فلم يعتمده جمهور المحدثين وقدموا التعديل عليه كما في الحالة الأولى، قال أبو الطيب الطبري: «لا يُقبل الجرح إلا مفسراً، وليس قولُ أصحاب الحديث: (فلان ضعيف) و(فلانٌ ليس بشيء) مما يوجب جرحه وردَّ خبره، وإنما كان كذلك؛ لأن الناس اختلفوا فيما يُفسَّق به، فلا بد من ذكر سببه؛ ليُنْظَرَ: هل هو فِسْقٌ أم لا». وعلق عليه الخطيب البغدادي بقوله: «هذا هو القول الصواب عندنا، وإليه ذهب الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده، مثل محمد بن إسماعيل البخاري، ومسلم بن الحجاج النيسابوري، وغيرِهما... وسلك أبو داود السجستاني هذه الطريق، وغير واحدٍ ممن بعده، فدلَّ ذلك على أنهم ذهبوا إلى أن الجرحَ لا يثبُتُ إلا إذا فُسِّرَ سببُه، وذُكِرَ موجِبُه»[٤].

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٣٠٩.

(٢) الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، للكنوي، ص: ١٢٠.

(٣) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٣٠٩.

(٤) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٠٨، ١٠٩.

ومما يؤكد مذهب الحنفية في هاتين الحالتين: قول النسفي: «الطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه، ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب»[١].

وقد علل الحنفية ما ذهبوا إليه بأن العدالة ثابتة لكل مسلمٍ، وخصوصاً في القرون الثلاثة، فلا يُترك هذا الظاهر بالجرح المبهم؛ لأن الجارِحَ ربما اعتقد ما لا يصلحُ سبباً للجرح جرحاً، وذلك كما لو ارتكبَ الراوي صغيرة من غير إصرارٍ، أو شرب نبيذاً معتقداً إباحته، أو نحو ذلك، فيجرحُه الناقدُ بناء على ذلك، وهو في الحقيقة لا يصلح جرحاً. ومن أجل ذلك كان لا بد من بيان سبب الجرح. بخلاف التعديل؛ لأن أسبابه لا تنضبط، ودواعيه لا تنحصر[٢].

❐ ❐ ❐

(١) كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٨١.

(٢) جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٧٦.

الفَصْلُ الثَّانِي

سند الحديث

وفيه أربعة مباحث :

- المبحث الأول : اتصال سند الحديث .
- المبحث الثاني : انقطاع سند الحديث .
- المبحث الثالث : إعلال سند الحديث .
- المبحث الرابع : تفرد سند الحديث وتعدده .

الفَصْلُ الثَّاني

سند الحديث

* **تمهيد:**

استعمل الحنفية والمحدثون عدة عبارات تتصل بجذر السين والنون والدال، وهي: السَّنَدُ، والإِسْنَادُ، والمُسْنِد (بكسر النون)، والمُسْنَد (بفتح النون)، وقبل الحديث عن المعاني الاصطلاحية لهذه المفردات، عند الفريقين، لا بد من الوقوف أولاً على المعاني اللغوية للجذر الذي تفرَّعت عنه هذه الفروع الاصطلاحية، لمعرفة العلاقة التي تربط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

السند لغة: من الفعل الثلاثي: (سَنَدَ)، وهو ـ كما يقول ابن فارس ـ «أصلٌ واحدٌ يدلُّ على انضمام الشيء إلى الشيء. يُقَالُ: سَنَدتُ إلى الشيء أَسْنُدُ سُنُوداً، واسْتَنَدْتُ استناداً. وأسندتُ غيري إسناداً»[1]. والسَّنَدُ: ما ارْتَفَعَ من الأرْضِ في قُبُلِ جَبَلٍ أو وادٍ، وكُلُّ شَيْءٍ أَسْنَدْتَ إليه شَيْئاً فهو مُسْنَد[2].

ومن المجاز: أسندتُ إليه أمري؛ أي: رفعتَه إليه، وفلان سَنَدُ بني فلانٍ، إذا كان معتمَدَهم في أمورِهم. وأقبل عليه الذِّئبانِ متسانِدَينِ؛ أي: متعاضِدَين[3]. والإسنادُ في قولِهم: أسندتُ هذا الحديثَ إلى فلانٍ أُسنِده إسناداً، إذا رفعتَه إليه[4].

---

(١) ينظر مادة (سند) في: مقاييس اللغة، لابن فارس: ٣/ ١٠٥.

(٢) ينظر مادة (سند) في: لسان العرب، لابن منظور: ٣/ ٢٢٠.

(٣) ينظر مادة (سند) في: أساس البلاغة، للزمخشري: ١/ ٣١٠، وجمهرة اللغة، لابن دريد: ٢/ ٦٤٩.

(٤) ينظر مادة (سند) في: تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي: ٨/ ٢١٥.

والإسناد ـ في الحديث ـ مصدرٌ للفعلِ الرباعيِّ (أسند)، لا يثنى ولا يُجمع، وكثيراً ما يراد به السَّندُ فيُثنى ويُجمع، تقول: هذا حديثٌ له إسنادان، وهذا حديثٌ له أسانيد. وأما السَّنَد فيثنى ولا يُجمَعُ، فيقال: هذا حديثٌ له سَنَدَان، ولا يقال: هذا حديثٌ له أسْنَاد بوزن أوتاد، مع وروده في اللغة[١]، وكأنهم استغنوا بجمعِ الإسنادِ بمعنى السَّنَدِ عن جمعه[٢].

وبعد بيان المعنى اللغوي لا بد من بيان معنى السند، والمعاني التابعة له في اصطلاح المحدثين والحنفية:

أولاً ـ مصطلح (السند)، والمصطلحات التابعة له عند المحدثين:

* **السند اصطلاحاً:** وقد عرَّفه المحدثون بأنه الطريقُ الموصلُ إلى متنِ الحديث[٣].

---

(١) ينظر مادة (سند) في: أساس البلاغة، للزمخشري: ١/ ٣١٠، وتهذيب اللغة، للأزهري: ١٢/ ٢٥٤، ولسان العرب، لابن منظور: ٣/ ٢٢٠.

(٢) ينظر: توجيه النظر، للعلامة طاهر الجزائري: ١/ ٩٠.

(٣) ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤١، وعبارته: «والمراد بالطرق الأسانيد»، وقد تقدم أن أسانيد هي جمع إسناد بمعنى سند، وانظر أيضاً: التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، للسَّخاوي، ص: ٣٠، وفتح المغيث، للسَّخاوي أيضاً: ١/ ١٦، ومقدمة في أصول الحديث، للدِّهلَوي.
وتعريف السند بالطريق هو الموافق لاستعمالات المحدثين، وتطبيقاتهم العملية فكثيراً ما يطلقون كلمة (الطريق) ويقصدون بها السند، ، وأمثلة ذلك لا تُعد ولا تُحصى.
وأما ما ذهب إليه ابن جماعة (في: المنهل الروي، ص: ٣٠) وابن الملقن (في: المقنع في علوم الحديث، ص: ١١٠) من أن السند: «هو الإخبار عن طريق المتن» فيخالفه استعمالهما في كتابيهما حيث أطلقا كلمة الطريق وأرادا بها السند، انظر على سبيل المثال: المنهل الروي، ص: ٤٣، والمقنع، ص: ٧٠، وعليه: فالأولى أن يكون هذا التعريف لـ (الإسناد) لا (السند)، لأن الإسناد في اللغة هو فِعلُ فاعِلٍ، وهو الإخبار، وأما السند فهو الذي حصل الإخبار به، وهو طريق المتن، والله أعلم.

والمراد بالطريق: رواة الحديث الذين يتتابعون على نقلِ الخبرِ واحداً عن واحدٍ إلى منتهاه، فلا يقالُ لكل واحد من رواه الحديث على انفراده: سند، بل يُطلَق السند على سلسلة الرواة؛ لأن السندَ يَتَّصِفُ بما لا يتَّصِفُ به الراوي الواحد من الاتصال والانقطاع ونحوهما[١].

ومن هنا درج المحدثون على استعمال الطريق بمعنى السند، والأصل في الطريق السبيل الذي يوصلُ إلى المقصودِ الحسيِّ، واستُعِيرَ هنا للشيءِ الموصِلِ إلى المطلوبِ المعنوي، وهو المتن[٢].

لكنَّ كلمة الطريق في تعريف السند لا يُقصَدُ بها المعنى الاصطلاحيَّ ـ كما يقول ملا علي القاري ـ لأنه يلزمُ من ذلك الدورُ في التعريف، فلا بُدَّ من حملِها على المعنى اللغويِّ حتى يستقيمَ التعريف[٣].

والمعنى الاصطلاحي للسند وثيق الصلة بالمعنى اللغوي، ويمكن بيان مأخذه من وجهين:

الأول: سُمِّيَ الطريقُ الموصلُ إلى متنِ الحديثِ باسم (السند)؛ لاعتمادِ الحُفَّاظِ عليه في الحكم بصحةِ الحديثِ أو ضعفِه غالباً، أخذاً من المعنى المجازيِّ للسند، وهو قولهم: فلان سندُ بني فلان؛ إذا كان معتمَدَهم في أمورِهم[٤].

الثاني: سُمِّيَ نقلةُ الحديثِ باسم (السند)؛ لأنهم يتشاركون ويتعاضدون

---

(١) التقريرات السنية في شرح المنظومة البيقونية، لحسن المشاط، ص: ١٠.

(٢) شرح شرح نخبة الفكر للقاري، ص: ١٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص: ١٦٠.

(٤) ينظر: المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٢٩، والمقنع في علوم الحديث، لابن الملقن، ص: ١١٠.

على نقلِ الخبر، ولا يستقلُّ واحدٌ منهم بتحمُّلِ مسؤوليةِ ذلك، أخذاً من المعنى المجازيِّ للسَّنَدِ، وهو قولهم: أقبلَ عليه الذئبانِ متساندينِ؛ أي: متعاضدين.

* **الإسناد اصطلاحاً:** وقد استخدمه المحدثون للدلالة على ثلاثة مفاهيم، أحدهما بمعنى الاسم، والآخران بمعنى المصدر:

المفهوم الأول: الإسناد: هو الطريق الموصل إلى المتن[1]، ويقصد به الرواة الناقلون للخبر المذكورون قبل متنه، واستعمال الإسناد بهذا المعنى يلتقي مع المعنى الاصطلاحي للسند الذي تقدم شرحه، فالسند والإسناد، على هذا، يلتقيان في عُرْفِ المحدثين في المعنى نفسه، لكن هذا الالتقاء ـ كما يظهر من صنيعِهم، وتتبعِ استعمالاتِهم ـ لا يقع عندما يُقصَدُ بالإسنادِ المعنى المصدري؛ أي: إسناد الخبر إلى قائله، وبكلمة أخرى: الإسناد أعم من السند؛ قد يُطلق على سلسلة الرواة الناقلين للخبر، وقد يُطلق على عزوِ الخبر إلى قائله، وأما السند فلا يُطلق إلا على سلسلة الرواة، والله أعلم.

المفهوم الثاني: الإسناد: هو حكاية طريق المتن[2]. أي أن يذكر الراوي سند الخبر كما وصله، كأن يقول: حدثنا فلان قال أخبرنا فلان قال أنبأنا فلان، ومن أمثلة استخدامهم لهذا المعنى قول الحافظ العراقي في (شرح التبصرة والتذكرة): «ما أسنده البخاري ومسلم؛ يُريدُ: رَوَياه بإسنادهما المتصل»[3].

المفهوم الثالث: الإسناد: هو رفع الحديث إلى قائله[4]. أي أن يُضيفَ

---

(١) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ١٠٦.

(٢) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤١، وفتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٦.

(٣) ١/ ١٣٤.

(٤) المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٣٠، المقنع في علوم الحديث، لابن الملقن، ص: ١١٠، والتوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، للسخاوي، ص: ٣٠، وتوضيح الأفكار، للصنعاني: ١/ ١٦.

الراوي الخبرَ وينسُبَه إلى قائلِهِ، وعلى هذا فالفرق بين المفهوم الثالث والمفهوم الثاني: أن الراوي في المفهوم الثالث يكتفي بذكر مصدر الحديث، أو الخبر، دون أن يقوم بذكر سلسلة الرواة الذين تتابعوا على نقل الخبر، كما في المفهوم الثاني، والله أعلم.

ويبدو، والله أعلم، أن استعمال الإسناد بمعنى السند كما في الاستعمال الأول إنما هو من باب استعمال المصدر بمعنى الاسم، وهو غير بعيد عن استعمالات العرب، ولعل الأولى هو استخدام كلٍّ واحدٍ من المصطلحين في بابه كما يفهم ذلك من قول الحافظ السخاوي عندما تعقَّبَ شيخَه الحافظَ ابن حجر، حيث قال عند حديثه عن الإسناد: «هو كما قال شيخنا (في: شرح النُّخبَه): الطريقُ الموصلةُ إلى المتنِ، مع قوله، في موضع آخر منه، أنه: حكايةُ طريقِ المتنِ، وهو أشبهُ، فذاك تعريف السَّند»[1].

وأما الاستعمال الثاني والثالث: فيتصلان بالمعنى اللغوي اتصالاً وثيقاً، ذلك أن الإسناد في اللغة يحملُ معنى الحدَثِ وفِعْلِ الفاعِلِ في اللغة، وهذا ما يشير إليه الاستعمال الثاني والثالث دون الأول[2]، والله أعلم.

المُسنِد (بضم الميم وكسر النون):

المُسنِد: في اللغة اسم فاعل، من أسند الشيءَ فهو مسنِد، **وأما في الاصطلاح:** فقد تقدم أنه استعمال متأخر بعد عصور الرواية، ويُقصد به: مَن يروي الحديث بإسناده. وقد تقدم شرحه، وبيان المقصود منه، عند الحديث عن منازل الراوي، في الفصل الأول، فلا حاجة لإعادته.

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٦.

(٢) ينظر: الحديث المرسل بين القبول والرد، لحصة بنت عبد العزيز الصغير: ١/ ٢٨.

المُسنَد (بضم الميم وفتح النون):

المُسنَد: في اللغة: اسمُ مفعولٍ من أسند الشيءَ فهو مسنَد، وفي اصطلاح المحدثين: له عدة استعمالات أُخِذتْ من المعنى اللغوي لجذر (سند):

الاستعمال الأول:

يطلَقُ المسنَدُ ويرادُ به الإسناد(١)؛ أي من باب إطلاق اسم المفعول على المصدر، كمسند الشهاب ومسند الفردوس؛ أي: إسناد أحاديثهما(٢). وقد أشار إلى هذه الاستعمال الحافظ المناوي عندما كان يتحدَّث عن الاستعمال الثاني لمصطلح المسند، حيث قال: «المُسنَد، بفتح النون، في قول أهل الحديث: هذا حديثٌ مسنَدٌ، هذا احترازٌ عن المسنَدِ بمعنى الإسنادِ كمُسنَدِ الشِّهابِ، ومُسنَدِ الفِرْدَوسِ؛ أي: إسناد حديثهما»(٣).

الاستعمال الثاني:

يُطلَق المسنَدُ ويرادُ به وصفٌ لنوعٍ من أنواعِ علم الحديث، لكن المطَّلِعَ

---

(١) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢٨، وقواعد في علوم الحديث، للتهانوي، ص: ٢٦.

(٢) هذان الكتابان كانا في الأصل بدون أسانيد أما الأول فهو: (الشِّهابُ في الحِكَمِ والآدابِ) للقاضي أبي عبدالله القُضَاعي؛ ذكر فيه ألفاً ومئتي حديث، ثم أسندَ أحاديثَ كتابِه في كتاب سماه: (مُسنَد الشِّهاب)، وأما الثاني فهو: كتاب: (فِرْدَوْس الأخبَارِ بِمَأثُورِ الخِطَّابِ) للحافظ شِيْرَوَيْهِ بنِ شَهْرَدَار الدَّيْلَمِي، وأسند وَلَدُهُ الحافظُ شَهْرَدَارُ أحاديثَ كتابِ والدِه في كتابِ اسمُهُ، (مُسنَد الفِردوس)، وتكلم الحافظ ابن حجر على هذا المسند في كتابين: أحدهما: (تسديد القَوْس)، والآخَرُ: (زهرُ الفِرْدَوْس). انظر: الرسالة المستطرفة، للكتاني، ص: ٧٥، وحاشية توجيه النظر، للشيخ عبد الفتاح أبي غدة: ٢/ ٩٣٦.

(٣) اليواقيت والدرر، للمناوي: ٢/ ٢٢٨.

على عبارات المحدثين، وتطبيقاتهم، يجد تنوعاً في مفهوم هذا المصطلح، وتعدداً يشمل ثلاثة مفاهيم للمسند، على خلاف بينها في الشهرة والاستخدام:

المفهوم الأول للمسند: هو الحديث الذي اتصل سندُه بين راويه، وبين من أسند عنه.

يقول الخطيب البغدادي في أثناء بيانه لمفهوم المصطلحات التي يستخدمها المحدثون: «وصفُهُم الحديثَ بأنَّه مسندٌ، يريدون: أنَّ إسنادَه متصلٌ بين راويهِ، وبين من أُسنِد عنه. . .»[1].

وعلى هذا يكون مفهومُ المُسنَدِ مُرادِفاً لمفهومِ المتصل، ويدخل فيه المرفوع، والموقوف، والمقطوع، ويمكن أن يُستأنسَ لهذا المفهوم بمقابلة المحدثين بين المرسَلِ والمسنَدِ، ومن ذلك: قول أبي داود السجستاني: «فإذا لم يكن مسندٌ ضدُّ المراسيلِ، ولم يوجدِ المسندُ، فالمرسَلُ يُحتَجُّ به، وليسَ هو مثلَ المتصلِ في القوةِ»[2]. فقد قابل أبو داودَ المسندَ بالمرسَلِ مما يُشير إلى أنَّ المسندَ ضدُّ المرسَلِ في المعنى.

المفهوم الثاني للمسند: هو ما رُفِع إلى النبي ﷺ خاصة، سواء كان متصلاً، أو منقطعاً.

وهذا المفهوم ذكره الحافظ ابن عبد البر، حيث قال: «وأما المسند فهو ما رُفِعَ إلى النبي ﷺ خاصة»، ثم ذكر أمثلة على المسند المتصل، والمسند المنقطع فقال: «فالمتصلُ من المسند، مثل: مالك، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ. . .

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

(٢) رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص: ٣٣، وهي ضمن (ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، جمعها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة).

وما كان مثلَ هذا كله، والمنقطعُ من المسند، مثل: مالك، عن يحيى بن سعيد، عن عائشة، عن النبي ﷺ. . . فهذا وما كان مثله مسنَد؛ لأنه أُسنِد إلى النبيِّ ﷺ، ورُفِعَ إليه، وهو مع ذلك مُنقَطِعٌ»(١)، لأن يحيى بن سعيد لم يسمع من عائشة(٢).

المفهوم الثالث للمسند: هو الحديث الذي اتصل سنده مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

ذكر هذا المفهوم أبو عبدالله الحاكم بقوله: «الُمسنَد من الحديثِ: أنْ يرويَهُ المحدِّثُ عنْ شيخٍ يَظْهرُ سَماعُه مِنه، لِسِنٍ يحتَمِلُهُ، وكذلك سَماعُ شَيخِهِ من شَيخِهِ، إلى أن يصلَ الإسنادُ إلى صَحابيٍّ مشهورٍ، إلى رسولِ اللهِ ﷺ»(٣).

وهذا المفهوم للمسند هو المشهور في استعمال المحدثين، كما قرر ذلك الخطيب البغدادي بقوله: «أكثر استعمالهم هذه العبارة هو فيما أُسنِد عن النبي ﷺ خاصة»(٤).

لكن هل يشترط اتصال السند حقيقة في هذا المفهوم، أم يُكتفى بظاهر الاتصال؟

ذهب **الحاكم** إلى أن المسنَد لا بد أن يكون متصلَ السندِ حقيقةً فلا يُقبلُ أي نوع من الانقطاع سواء كان خفياً أو جلياً فقال بعد تعريفه للمسند: «ثم للمسند شرائطُ غيرُ ما ذكرناه منها: أن لا يكون موقوفاً ولا مرسلاً ولا معضلاً

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر: ١/ ٢١ ـ ٢٣.

(٢) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر: ١/ ٢٣.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١٧.

(٤) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

ولا في روايته مدلِّسٌ»[١]، وقال أيضاً: «ومن شرائط المسنَد أن لا يكون في إسنادِه أُخبِرت عن فلانٍ، ولا حُدِّثْتُ عن فلانٍ، ولا بَلَغَني عن فُلانٍ، ولا رَفَعَهُ فلانٌ، ولا أَظُنُّهُ مَرفُوعاً وغيرُ ذلك ما يَنْفَسِدُ به»[٢].

وذهب ابن الأثير إلى ما ذهب إليه الحاكم من اشتراط الاتصال حقيقة حتى يُعَدَّ الحديثُ مسنداً، فقال: «المسند: هو أن يروي الحديث واحد عن واحد رآه، وسمع منه، أو عليه قراءة، أو إجازة، أو مناولة، رواية متصلة إلى من رأى النبي ﷺ وسمع منه»[٣].

لكن ابن حجر ذهب إلى أنه لا يشترط الاتصال حقيقةً بل يُكتفى بالاتصالِ الظاهرِ الذي يتبادرُ للمحدث، فقال في تعريفه: «هو مرفوعُ صحابيٍّ بسندٍ ظاهره الاتصال»[٤]، ثم قال: «ويفهم من التقييدِ بالظهورِ أنَّ الانقطاعَ

---

(١) معرفة علوم الحديث، ص: ١٨.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٨، ١٩ يقول ابن حجر في (النكت على ابن الصلاح: ١/ ٥٠٨) بعد أن أورد عبارة الحاكم: (وقد راجعت كلام الحاكم بعد هذا فوجدت عبارته: والمسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه لسن يحتمله، وكذلك سماع شيخه من شيخه متصلاً إلى صحابي مشهور إلى رسول الله ﷺ فلم يشترط حقيقة الاتصال، بل اكتفى بظهور ذلك). لكن عند تأمل كلام الحاكم الذي ذكره بعد تعريفه للمسند يظهر أنَّ من شروطِ المسند عنده: أن لا يكون مرسلاً، ولا معضلاً، ولا في روايته مدلِّسٌ، ولا في إسناده: أُخبرتُ عن فلان، ولا حُدِّثتُ عن فلانٍ... فالمتبادر من تعريفه اختصاص المسند عنده بما اتصل فيه السند حقيقة، والله أعلم. ينظر: توجيه النظر في أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ١٧٣.

(٣) جامع الأصول: ١/ ١٠٧.

(٤) هذا ما ذكره في نزهة النظر، حيث قيد المسند بكونه مرفوع صحابي، لكنه حذف هذا القيد (في النكت على كتاب ابن الصلاح: ١/ ٥٠٧) فقال: «والذي يظهر لي بالاستقراء من كلام أئمة الحديث وتصرفهم أن المسند عندهم ما أضافه، من سمع النبي ﷺ، =

الخفيّ كعنعنةِ المدلِّسِ، والمعَاصِرِ الذي لم يثبت لُقِيُّهُ، لا يُخرِجُ الحديثَ عن كونِه مُسنَداً؛ لإطباقِ الأئمة الذين خرَّجوا المسانيد على ذلك»(١).

والفرق بين مفاهيم المسند الثلاثة التي تقدم ذكرها:

أن الأول: يدخل فيه المرفوع، والموقوف، والمقطوع الذي أضيف إلى التابعي أو إلى من بعده فلا يكون بينه وبين المتصل فرق.

وأن الثاني: يدخل فيه المتصل والمنقطع.

وأن الثالث: يحصل به الفرق بين المسند، وبين المتصل والمرفوع؛ وذلك أن المرفوع نُظِر فيه إلى حال المتن، مع قطع النظر عن الإسناد؛ اتصل أو لم يتصل. والمتصل نُظِر فيه إلى حال الإسناد، مع قطع النظر عن المتن؛ مرفوعاً كان أو موقوفاً. والمسند نُظِر فيه إلى الأمرين؛ وهما الرفع والاتصال فيكون أخصَ من كلٍ منهما؛ فكلُ مسندٍ مرفوعٌ، وكلُ مسندٍ متصلٌ، وليس كلُ مرفوعٍ مسنداً، ولا كلُ متصلٍ مسنداً(٢).

الاستعمال الثالث:

يطلق المسند ويراد به الكتاب الذي يجمع طائفة من الأخبار المُصنفة على طريقة معينة، وصفة خاصة، وهذا الاستعمالُ استخدمهُ المحدثونَ للدِّلالةِ على مفهومين:

= إليـه، بسندٍ ظاهره الاتصال». وثمرة حذف هـذا القيد دخول ما سمعه غير الصحابي في مفهوم المسند، كمن تحمل في حال كفره ثم أسلم بعد وفاته ﷺ، فمع أنه يعد تابعياً باتفاق أهل الحديث، إلا أن روايته يُحكمُ لها بالاتصال، وتدخل في مفهوم المسند، والله أعلم.

(١) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) ينظر: توجيه النظر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ١٧٣.

الأول: المسند: هو الكتابُ الذي موضوعُهُ جَعلُ حديثِ كلِّ صحابيٍّ على حِدَةٍ، صحيحاً كان، أو حَسَناً، أو ضعيفاً، مرتَّباً على حروفِ الهجاءِ في أسماءِ الصَّحابَةِ، أو على القبائِلِ، أو السابقةِ في الإسلامِ، أو الشَّرافَةِ النَّسبيَّة، أو غيرِ ذلك، وقد يُقتَصَرُ في بعضِ المَسَانيدِ على أحاديثِ صحابيٍّ واحدٍ؛ كمسندِ أبي بكرٍ، أو أحاديثِ جماعةٍ مِنهم؛ كمسند الأربعة، أو العَشَرةِ، أو طائفةٍ مخصوصةٍ جمعها وصفٌ واحدٌ؛ كمسنَدِ المقلين، ومسند الصحابةِ الذين نزلوا مِصر، وغير ذلك[1].

الثاني: المسند: هو الكتابُ المرتَّبُ على الأبوابِ أو الحروفِ أو الكلماتِ لا على أسماء الصحابة؛ وسُمِّي مُسنداً لكون أحاديثه مسندةً إلى النبي ﷺ؛ أي رُفِعت وأضيفت إليه، وفي هذا الاستعمال قد يكون السند متصلاً، وقد لا يكون؛ إذ مفهوم الإسناد فيه يلتقي مع الاستعمال الثالث من استعمالات الإسناد، وهو رفع الحديث إلى قائله (النبي ﷺ)، ومن أمثلة استعمال هذا المفهوم: صحيح البخاري فإنه يُسمى: بـ (المسند الصحيح)، وكذلك صحيح مسلم، ومثله أيضاً: سنن الدارمي، فإنها تسمى: مسند الدَّارمي، على ما فيها من الأحاديث المرسَلَة والمنقَطِعَةِ والمعضَلَةِ[2]، وكمسند بَقِيِّ بنِ مَخلَدٍ الأندلُسيِّ القرطبيِّ[3].

ثانياً ـ مصطلح (السند)، والمصطلحات التابعة له عند الحنفية:

استعمل الحنفية مصطلح السند، والمصطلحات المتفرعة عنه دون التعرض لبيان مفاهيمها عندهم إلا ما ندر، لكن التتبع لأوجه استعمالاتهم لهذه

---

(١) ينظر: الرسالة المستطرفة، للكتاني، ص: ٦٠، ٦١.

(٢) ومما ينبغي التنبه له: أن سنن الدارمي غيرُ مسنده الذي رتبه على أسماء الصحابة، ينظر: الرسالة المستطرفة، للكتاني، ص: ٧٤.

(٣) ينظر: الرسالة المستطرفة، للكتاني، ص: ٧٣، ٧٤.

المصطلحات، وأماكن استخدامهم لها يُظهر المفاهيم التي ترتبط بها، ولذلك سأذكر مفاهيم هذه المصطلحات من خلال الأمثلة التي حكاها الحنفية إن لم أجد نصاً يوضح مفاهيمها عندهم، ثم أعقِّبُ على ذلك بذكر التباين بين مفاهيمها عند الحنفية ومفاهيمها عند المحدثين إن وُجد هذا التباين.

أولاً: السند: وقد استخدمه الحنفية للدِّلالة على سلسلة الرواة الذين نقلوا الخبر عن مصدره الأول. ومن أمثلة هذا الاستخدام بهذا المفهوم: قول برهان الدِّينِ بنِ مَازه: «لا يصحُّ التعلُّقُ به ـ أي: بحديثِ القُلَّتينِ ـ من وُجُوهٍ؛ فإنَّ في سندِه ضَعْفاً...»[(١)]، فالمقصود بالسند في هذا الاستعمال: هو الطريق الذي وصل المتن من خلاله. وهذا المعنى للسند لا يختلف عن المعنى الذي حدده المحدثون للسند.

ثانياً: الإسناد: واستعمله الحنفية للدِّلالة على مفهومين:

المفهوم الأول للإسناد: ويمكن فهمه من خلال استخدام الإمام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة له، في أثناء محاججته لأهل المدينة فيما يجوز للمُحْرِمِ أن يفعَلَه، حيث قال بعد أن ذكَرَ فِعْلاً لسيدِنا عمرَ ﷺ، وهو مُحرِمٌ، بِسَنَدِه: «وقد روى ذلك أيضاً: فقيهكم مالك بن أنس، عن يحيى بن سعيدٍ، عن محمدِ بن إبراهيم التيمي، بهذا الإسناد»[(٢)].

إنَّ مصطلح الإسنادِ بهذا الاستخدام يحملُ معنى السند الذي هو: طريقُ متنِ الحديث، وقد أكثر الحنفية من استخدامه بهذا المفهوم[(٣)]، حتى إن الناظِرَ

---

(١) المحيط البرهاني، لبرهان الدين ابن مازه: ١/ ٨٩.

(٢) الحجة على أهل المدينة، للإمام محمد بن الحسن الشيباني: ٢/ ٢٦٣.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المبسوط، للسرخسي: ٢/ ١٥٢، و١٣/ ١٣٩، وأصول =

في كتُبِ المتقدمين قلَّما يجدُ مصطلحَ (السند) للدلالة على طريق متن الحديث، لكنه يجدُ، وبكثرة، استعمالهم مصطلح (الإسناد) بمعنى طريق متن الحديث، وهذا المفهوم للإسناد يتطابق مع المفهوم الأول الذي ذكره المحدثون للإسناد.

المفهوم الثاني للإسناد: وذكره التفتازاني بقوله: «الإسناد: أن يقول: حدثنا فلان، عن فلان، عن رسول الله ﷺ»(١)، وهذا المفهوم الذي ذكره التفتازانيّ يلتقي مع المفهوم الثاني الذي ذكره المحدثون للسند، وهو حكاية سند الحديث.

ثالثا: المسنَد: واستخدمه الحنفيةُ للدِّلالة على معنيين:

المعنى الأول: ويمكن فهمه من خلال استخدام القاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة له، حيث يقول في معرض ردِّه على الإمامِ الأوزاعي: «وقد بلغنا عن رسول الله ﷺ عن الثقات حديث مُسنَدٌ عن الرِّجَالِ المعروفينَ بالفِقْه المأمونين عليه»(٢).

إن معنى مصطلح (المسند) بهذا الاستخدام لا يختلف عن معناه الذي ذكره الخطيب البغدادي، وهو ما اتصل سنده بين راويه، وبين من أُسند عنه، فالمسند بهذا المفهوم يُرادِفُ المتَّصِلَ، ويتطابق مع أحد استخدامات المحدثين له؛ التي تقدم ذكرُها.

= السرخسي: ١/ ٣٦٢، وبدائع الصنائع، للكاساني: ١/ ٢٠٤، وتبيين الحقائق، للزيلعي: ١/ ١٢٠، وشرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ١٩، ٢٠، ٧٦، ٩٦، ٢٥٩، ٣١٢، ٣١٣، ٤١١، و٢/ ٨٩، ١٣٨، ١٧٦، ٢٧٠، و٣/ ٢٥٣، ٣٢٢، و٤/ ٢٩، ٢٦٣، ٣٤٥، ٣٦٩، ٣٩٢، والتوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ١٤، ٢٠، والجواهر المضية، للقرشي: ٢/ ١٣٧، ٢٤٩، وغيرها كثير.

(١) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للتفتازاني: ٢/ ١٨.

(٢) الرد على سير الأوزاعي، لأبي يوسف، ص: ١٥، ١٦.

المعنى الثاني: واستخدمه الحنفية للدِّلالة على كتاب يجمع أخباراً أُسندت إلى النبي ﷺ، أي رُفعتْ وأضيفت إليه، ومن استعمالاتهم له بهذا المفهوم تسميتُهم للكتبِ التي جمعتْ هذا النوعَ من الأحاديث بـ (المسند)، ومنه (مسندُ أبي حنيفة) الذي جمعه تلامذتُه من بعده. وهذا الاستخدام للمسند بهذا المفهوم يلتقي مع المفهوم الثاني من الاستعمال الثالث عند المحدثين.

* * *

المبحث الأول
اتصال سند الحديث

يُعدُّ اتصالُ السندِ شَرْطاً أساسياً لقَبول الحديث عند الحنفية[1] وعند المحدِّثين؛ لأن الحديث المنقولَ لا يُقبلُ إلا من معلوم العدالة والضبط، وعدالةُ الرواةِ وضبطُهم لا تُدرك إلا من خلال معرفة اللقاء بهم والتلقي عنهم؛ ولو سقط من السند راوٍ لم يُقبل ما رُويَ من جهته؛ لأن الساقطَ من السند لم تُعلم عينُه ولا حالُه وبقي في حيِّزِ الجهالة، والمجهولُ مردودُ الحديث، مرفوضُ الرواية... ومن هنا كان اتصالُ السند ذا مكانة في علم الحديث.

واهتمام المحدثين والحنفية باتصال السند دفعهم إلى الاهتمام بالطريق التي تلقى بها الراوي الحديثَ عن شيخه، كما دفعهم إلى الاهتمام بترتيب هذه الطرق على درجات متفاوتة بعضها أرفع من بعض على حسب درجة إفادتها للسماع

---

(١) وأما قبول الحنفية للمرسل مع أنه منقطعُ السند، فلأنهم يجعلونه منقطعاً في الظاهر فقط، وأما في الباطن أو في المعنى فهو متصل عندهم، وفي هذا يقول المحبوبي في (التوضيح في حل غوامض التنقيح: ٢/ ١٤): «المرسل منقطع عن رسول الله ﷺ من حيث الظاهرُ لعدم الإسناد الذي يحصلُ به الاتصال لا من حيث الباطن».

والاتصال، وهذا الترتيب كان له دور هام في الترجيح بين الطرق عند تعارضها.

ولا بُدَّ قبلَ بيان مفهوم الاتصال اصطلاحاً عند المحدّثين وعند الحنفية، من الابتداء بالمعنى اللغوي للاتصال، حتى تظهر العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

*** المطلب الأول ـ مفهوم الاتصال:**

الاتصال لغة:

مصدر من الفعل الرباعي (اتَّصَلَ)، أي؛ لم ينقطع، وجذر الفعل (وصل) من الوَصْلِ وهو خلاف الفَصْلِ[1]، ومنه صوم الوِصَالِ؛ وهو أن يصلَ صومَ النهارِ بإمساكِ الليلِ مع صومِ اليومِ الذي بعدَه من غيرِ أن يَطْعَمَ شيئاً[2]. والوَصِيلَةُ: الأرضُ الواسِعةُ، كأنَّها وُصِلَتْ فلم تنقطع[3].

وقد عَرَّفَ المُنَاوِيُّ الاتصالَ بقوله: «اتحادُ الأشياءِ بعضِـها ببعضٍ كاتصالِ طرفي الدائرةِ، وهو ضِـدُّ الانفصال»[4]، ويستعمل الوصلُ في الأعيانِ وفي المعاني[5].

الاتصال اصطلاحاً:

أولاً ـ مفهوم الاتصال عند المحدثين:

الاتصال في مفهوم المحدثين فسره الخطيب البغدادي عندما كان يحدد

---

(١) ينظر: مادة (وصل) في: القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ١٣٨٠، ولسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٧٢٦.

(٢) ينظر: المصباح المنير، للفيومي، ص: ٢/ ٦٦٢.

(٣) ينظر مادة (وصل) في: مقاييس اللغة، لابن فارس: ٣١/ ٨٢.

(٤) التعاريف، للمناوي، ص: ٣١.

(٥) المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني، ص: ٥٢٥.

معنى المتصل فقال: «اتصال الإسناد فيه: أن يكون كلُ واحدٍ من رُواتِه سمِعَه مِمَن فوقَه، حتى ينتهي ذلك إلى آخِرِه، وان لم يبين فيه السماعَ بلِ اقتصرَ على العَنعَنَةِ»[1]. وقبل الخطيب البغدادي أشار الإمام الشافعي إلى مفهومه عندما كان يتحدَّث عن شرائط قبول خبر الراوي، حيث قال: «ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه، حتى ينتهي بالحديث موصولاً إلى النبي ﷺ أو إلى من انتهى به إليه»[2].

وللدلالة على مفهوم الاتصال استخدم المحدثون مصطلح (الموصول) أو (المتصل)، وعبر عنه الإمام الشافعي بالموتصل[3] أو المؤتصل[4] بالفك، والهمز.

والمتصل كما عرَّفَه ابن الصلاح: «هو الذي اتصل إسنادُه فكان كل واحد من رواتِه قد سمعه ممن فوقَه حتى ينتهي إلى منتهاه»[5].

وإنما عبر ابن الصلاح بالسماع دون غيره من وجوه التحمل الأخرى لأنه الغالب في تحمُّلِ الحديث، وهذا لا يمنع دخول وجوه التحمل الأخرى في مسمى المتصل[6].

والحديث المتصل يشمل المرفوعَ الذي أضيفَ إلى النبيِّ ﷺ، والموقوفَ الذي أضيف إلى الصحابي، والمقطوعَ الذي أضيف إلى التابعي، لكن لا يُقال

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

(٢) الرسالة، للشافعي، ص: ٣٧١، ٣٧٢.

(٣) ينظر: الأم، للإمام الشافعي: ٤/ ١٤١، و٦/ ١٠٣، ١٠٤، والرسالة، له أيضاً، ص: ٤٦٤.

(٤) عزاه البيهقي (في: السنن الكبرى: ٧/ ٢٠٩) إلى الشافعي، ولم أجده في كتاب الأم له، وقد نقل ابن حجر (في: النكت على كتاب ابن الصلاح: ١/ ٥١٠) عن ابن الحاجب: أنها لغة الشافعي. والله أعلم.

(٥) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٤.

(٦) منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٣٤٨.

لما أُضيف إلى التابعيِّ موصولٌ أو متصلٌ بدون قيدٍ، بل لا بُدَّ من تقييده بالتابعيِّ فيُقالُ: هذا متصلٌ إلى سعيد بن المسيّب، أو إلى غيره من التابعين، وفي هذا يقول ابن الصلاح: «ومُطلَقُه ـ أي المتَّصِلُ ـ يقع على المرفوع والموقوف»[١]، والسبب في ذلك أن إطلاق المتصل على المقطوع كالوصف لشيء واحد بمتضادين لغة[٢].

وأجاز الإمامُ النووي وابنُ جماعة أن يُطلقَ على ما أُضيفَ إلى التابعي مصطلحُ «متصل أو موصول» دون تقييد[٣].

ثانياً ـ مفهوم الاتصال عند الحنفية:

وسَّع الحنفية من مفهوم الاتصال ليشمل حالين: حالة اتصال السند في الظاهر والباطن، وحالة اتصال السند في الباطن دون الظاهر.

أما الحالة الأولى: فلا يختلف مفهومها عن مفهوم الاتصال عند المحدثين، لأن المقصود بها هو أخذ الراوي الخبر عن شيخه في كل حلقات السند. وقد استخدم الحنفية مصطلح المتصل للدلالة على هذا المعنى في أمثلة كثيرة، ومنها ما ذكره الإمام الطحاوي مؤكداً ضعف حديثِ محمد بن عمرٍو بسبب انقطاعه، فقال: «والذي رواه محمَّدُ بنُ عمرٍو **فغيرُ معروفٍ ولا متَّصِلٍ** عندنا عن أبي حميدٍ؛ لأنَّ في حديثِه أنه حضرَ أبا حُميدٍ وأبا قتادةَ. ووفاةُ أبي قتادةَ قبلَ ذلك بدهرٍ طويلٍ؛ لأنه قُتِلَ مع عليٍّ رضي الله عنهما، وصلَّى عليه عليٌّ ﷺ، فأين

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٤.

(٢) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢٠١.

(٣) ينظر: التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، للنووي، مع شرحه تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢٠١، والمنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، لابن جماعة، ص: ٤٠.

سِنُّ محمَّدِ بنِ عمرِو بنِ عطاءٍ من هذا؟!»[١]. ومثل ذلك تأكيده على اتصال حديثٍ ساقه عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، حيث قال: «فهذا حديث متصل الإسناد صحيح»[٢].

وقد يستخدم الحنفية مصطلح (المسند) أحياناً بمعنى المتصل، ومن ذلك قول الإمام الطحاوي وهو يحتجُّ على خصمه: «وأما قولُك: إن نسخ الكلام في الصلاة كان والنبيُّ ﷺ يومئذ بمكةَ، فمن روى لك هذا، وأنت لا تحتجُّ إلا بمُسنَدٍ، ولا تُسوِّغُ لخصمِكَ الحُجَّةَ عليك إلا بمِثلِه، فمن أسندَ لك هذا، وعمن رويتَه»[٣].

وأما الحالة الثانية: من حالات الاتصال، وهي حالة اتصال السند في الباطن دون الظاهر؛ أي إن السند قد سقط أحد رجال إسناده في الظاهر، لكن دلت الدلائل والمرجحات على اتصاله في الباطن أو في حقيقة الأمر، وقد مثل الحنفية لهذا المفهوم بالحديث المرسل، وفي هذا يقول المحبوبي الحنفي: «المرسل منقطِعٌ عن رسولِ الله ﷺ من حيث الظاهرُ لعدمِ الإسنادِ الذي يحصلُ به الاتصال لا من حيث الباطنُ»[٤]، ومن الدلائل التي يراها الحنفية سبباً لعدِّ المرسل متصلاً في الباطن أنَّ المُرسِلَ لا يُسقط اسم راوٍ من السند إلا وهو جازمٌ بسماعه من غير واحدٍ عمن رفعه إليه، وعلى هذا يحمل قول الإمام الطحاوي: «فإن قالوا ما ذكرتموه عن إبراهيم عن عبدالله غير متصل قيل لهم كان إبراهيم إذا أرسل عن عبدالله لم يرسله إلا بعد صحته عنده وتواتر الرواية عن عبدالله، قد قال

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٤٦٠.
(٢) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٣٢٢.
(٣) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٤٥٠.
(٤) التوضيح في حلِّ غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ١٤.

له الأعمش إذا حدثتني فأسند فقال إذا قلت لك قال عبدالله فلم أقل ذلك حتى حدثنيه جماعة عن عبدالله وإذا قلت حدثني فلان عن عبدالله فهو الذي حدثني»[١].

والاتصالُ عند الحنفية على درجاتٍ متنوعةٍ، ومراتبَ متعددةٍ، فالاتصال في المتواتر ليس كالاتصال في المشهور والآحاد؛ إذ الاتصال في المتواتر، مثلاً، كما يقول أبو زَيدٍ الدَبُوسيُّ: «هو أن يتصلَ بكَ عنِ المخبِرِ اتصالاً لا يُبقِي لكَ شبهةً فيه، كما يتصلُ بقلبِكَ مِن طريقِ السَّماعِ من المخبِرِ بنَفسِه»[٢].

ويمكن بعد هذا العرض الموجز لمفهوم الاتصال عند الحنفية والمحدثين، أن نستنتج تعريفاً للاتصال ـ كمصدر ـ فنقول: **الاتصال هو أن يتحمَّلَ كُلُّ راوٍ من رواةِ الإسنادِ الحديثَ ممَّن فوقَه مُباشَرَةً بطريقةٍ من طُرُقِ التحمُّلِ المعتبَرة عند المحدثين أو عند الحنفية.**

* * *

*** المطلب الثاني ـ مراتب اتصال السند:**

من خلال عملِ المحدثين، وتطبيقاتِهم يظهرُ أنهم رتَّبُوا الطرقَ التي تتصلُ بها الأسانيدُ على مراتبَ متدرجةٍ من الأعلى إلى الأدنى، وكان هذا الترتيبُ للطرقِ قائماً على مدى إفادةِ كلٍ منها لِلِّقاء والسَّماعِ، ويبدو أنه من الممكن تقسيمُ هذه الطرقِ التي سماها المحدثون (طرقَ التحمل)، والتي تدلُّ على اتصالِ السَّندِ، إلى ثلاثةِ أقسامٍ، ومن خلالِ هذا التقسيمِ يمكن ذكرُ منهجِ الحنفيَّةِ، وما اتفقوا أو اختلفوا فيه عن منهجِ المحدثين:

---

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٢٢٦.

(٢) تقويم أصول الفقه، لأبي زيد الدّبُوسي: ١/ ٤٦٥.

القسم الأول ـ المشافهة بالحديث:

والمشافهة في اللغة: مصدر من الفعل (شَافَهَ)، وشافه فلانٌ فلاناً؛ أي: أدنى شفتَه من شفتِه فكلَّمَهُ، وكلَّمه مُشافَهةً جاؤوا بالمصدرِ على غير فِعْله، والمشافَهَةُ بالكلامِ: المخاطبةُ من فيك إلى فيهِ، ويقال: ما كلمته ببنتِ شفةٍ؛ أي: بكلمةٍ[1].

والمقصود بالمشافهة هنا لا يخرج عن معناها اللغوي، ويمكن بيان مفهومها بما يأتي:

المشافهة: هي أن ينطقَ الشيخُ بالأحاديثِ المرويَّةِ مخاطِباً بها تلميذَه (وهو ما يسمى بالسماع)، أو أن ينطُقَ التلميذُ بالأحاديثِ التي سمِعَها شيخُه ممن فوقَه عارضاً إياها عليه (وهو ما يسمى بالعرض، أو القراءة على الشيخ).

وتقييد المشافهة بـ (الحديث) احتراز عن دخول المشافهة بالإجازة دون وجود السماع من لفظ الشيخ أو القراءة من الطالب على الشيخ.

ومن هنا فالمشافهة تضم نوعين من أنواع التحمل هما: السماع والعرض:

أما السَّماعُ: فهو لغة: إيناسُ الشيءِ بالأُذُن[2]، أو إدراكُ الأصوَاتِ بها[3]. تقول: سَمِعْتُ الشيء سَمْعاً وسَمَاعَاً إذا أدْرَكتَه بِحَاسَّة الأُذُنِ.

وأما في اصطلاح المحدثين[4]: فهو أن يتلقى الطالبُ الحديثَ من لفظِ

---

(١) ينظر: مادة (شفه) في: كتاب العين، للفراهيدي: ٣/ ٤٠٢، ولسان العرب، لابن منظور: ١٣/ ٥٠٧.

(٢) ينظر: مادة (سَمِع) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٣/ ١٠٢.

(٣) ينظر: مادة (سمع) في تاج العروس، للزبيدي: ٢١/ ٣٢٣.

(٤) ينظر: الإلماع إلى أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، ص: ٦٩، والمنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٨٠، وفتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ١٩، والغاية في شرح الهداية في علم الرواية، للسخاوي أيضاً، ص: ٩٧.

الشيخ مباشرةً، سواء كان من حفظه أو من كتابه، وهذا التلقي له طريقتان درج عليهما المحدثون:

الأولى: الإمْلاءُ: (وهو مجلس خاص بطلبة الحديث)، حيث يُلقي المحدِّثُ الحديثَ من حفظِه أو كتابِهِ على الطلبة الذين حضروا بقصد كتابةِ الحديثِ عنه، ثم بعد ذلك يقابلُ المحدِّث ما أملاه لإصلاحِ ما يُمكِنُ أن يقع فيه من أخطاء، وهذه الطريقةُ أعلى من الثانيةِ لما فيها من الضبطِ والتدقيقِ.

الثانية: التحديثُ من غيرِ إمْلاءٍ: (وهو مجلس عام لا يختص بطلبة الحديث)، وفيه يَسرُدَ المحدِّثُ الحديثَ سرْداً متتابِعَاً دون أن يقصدَ إملاءَهُ على الطلبةِ ليكتُبُوه.

وأما العَرْض: فهو لغةً من عَرَضْتُ الشيءَ عرْضاً فَأعْرَضَ؛ أي: أظْهَرْتَه وأبْرَزتَهُ فَظَهَرَ وبَرَزَ، ومنه عرضْتُ عليه الكتابَ أي أظهرتَه له، ومكنتَه من النَّظَرِ إليه ليعرِفَه، وعارضتُ كتابي بكتابه أي قابلتَه به[1].

وأما في اصطلاح المحدثين: العرْضُ: هو أن يقرأ الطالبُ ـ أو غيرُه وهو يَسْمَعُ ـ الحديثَ على الشيخِ من حفظِه أو من كتابٍ بين يديه، وسواء كان الشيخ حافظاً له في صدره أو في كتابه[2].

وسُمِّيتْ هذه القراءةُ عرْضاً لأن الطالبَ يُظهر ما يحفظه أو ما يقرأه للشيخ ليقابله بحفظه أو بكتابه[3]، فيقرّه عليه أو يصحّح له ما أخطأ فيه.

(١) ينظر مادة (عرض) في: لسان العرب، لابن منظور: ٧/ ١٦٧، والمصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٤٠٢.

(٢) الإلماع، للقاضي عياض، ص: ٧٠، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٣٧.

(٣) ينظر: الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، للسخاوي، ص: ٩٨.

ولا يختلف مفهوم السماع والعرض عند الحنفية عما ذكره المحدثون، غير أن الاختلاف ينحصر في التقسيم والتنويع؛ فالحنفية يجعلون تلقيَ الحديثِ على وجهين: إما أن يكون عزيمةً: وهو الذي يكون فيه مشافهة بالحديث، ومن أقسامه السماع والعرض؛ وهما في نهاية العزيمة، وأحدهما أحق من الآخر، وإما أن يكون رخصةً؛ وسيأتي بيانه عند الإجازة والمناولة[1].

ويقع التعبير عن التحمل سماعاً ـ عند الحنفية والمحدثين ـ بألفاظٍ متعددةٍ، أكثرها استعمالاً: (سمعت، وحدثني، وحدثنا، وأنبأني، وأنبأنا، وأخبرني، وأخبرنا)، ونحوها من العبارات الدالَّةِ على السماعِ من لفظِ الشيخ[2].

يقول الخطيب البغدادي: «ما يُسمَعُ من لفظِ المحدِّث: الراوي له بالخيار فيه بين قوله: (سمعت) و(حدثنا)، و(أخبرنا)، و(أنبأنا)، إلا أن أرفع هذه العبارات: (سمعت)»[3]، وعلَّلَ ذلك بقولِه: «ليس يكادُ أحدٌ يقول: (سمعت) في أحاديث الإجازة والمكاتبة ولا في تدليس ما لم يسمعْه؛ فلذلك كانت هذه العبارةُ أرفعَ مما سواها، ثم يتلوها قول: (حدثنا) و(حدثني)»[4].

ويقع التعبير عن العرض بألفاظ منها: «قَرأتُ على فلانٍ، أو قُرِئ على فلانٍ وأنا أسمع، أو حدثنا قراءة عليه، أو أخبرنا قراءة عليه...»[5].

---

(١) ينظر على سبيل المثال: أصول السرخسي: ١/ ٣٧٥، وأصول البزدوي، ص: ١٨٣

(٢) ينظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٨٧، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٣٢.

(٣) الكفاية في علم الرواية، ص: ٢٨٣، ٢٨٤.

(٤) الكفاية في علم الرواية، ص: ٢٨٤.

(٥) ينظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٧٩، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٣٨.

والمختار عند الحنفية وجمهور المحدثين من الحجازيين والكوفيين أنه يجوز أيضاً أن يقول: حدثنا أو أخبرنا بإطلاق لأن العرض يتساوى مع السماع في المشافهة؛ إذ اللغة لا تفصل بين بيان المتكلِّم بنفْسِه، وبين أن يُقرَأ عليه فَيُسْتَفْهَم فيقول: نعم[١].

وذهب بعض أهل الحديث، ومنهم الشافعي وجمهور أهل المشرق إلى جواز إطلاق أخبرنا دون حدثنا في العرض، وقد نصر ابن الصلاح هذا المذهبَ، فقال:

«قلت: الفرق بينهما صار هو الشائع الغالب على أهل الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة عناء وتكلف، وخيرُ ما يقال فيه: إنه اصطلاحٌ منهم أرادوا به التمييزَ بين النوعين، ثم خصص النوع الأول بقول: حدثنا؛ لقوة إشعاره بالنطق والمشافهة، والله أعلم»[٢].

ولا خلاف بين جمهور المحدثين[٣] والحنفية في صحة الرواية بالسماع أو

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٨٠ ـ ٨٥، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٦٦، وقفو الأثر، لابن الحنبلي، ص: ١١٢، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٣٨.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٤٠.

(٣) خالف في ذلك أبو عاصم النبيل، وعبد الرحمن بن سلام الجمحي؛ حيث ذهبا إلى عدم الاحتجاج بالقراءة على الشيخ؛ وممن نقل مذهبهما الرامهرمزي في المحدث الفاصل(ص: ٤٢٠) حيث أسند عن أبي عاصم قوله: «سمعت سفيان وأبا حنيفة ومالكاً وابن جريج كل هؤلاء سمعتهم يقولون: لا بأس بها ـ يعني القراءة ـ وأنا لا أراه، وما حدثت بحديث عن أحد من الفقهاء قراءة»، وأسند أيضاً إلى عبد الرحمن بن سلام (ص: ٤٢١) قال: «دخلت على مالك بن أنس وعلى بابه من يحجبه، فقال وبين يديه (ابن أبي أويس) وهو يقول: حدثك نافع؟ حدثك ابن شهاب؟ حدثك فلان وفلان؟ =

بالعرض: وفي هذا يقول الإمام الترمذي «القراءةُ على العالِم إذا كانَ يَحفظُ ما يُقرأ عليه، أو يُمسك أصلَه فيما يُقرأ عليه إذا لم يحفظ، هو صحيحٌ عند أهلِ الحديثِ مثلُ السَّماعِ»(١).

ومثله ما أخرجه الرامهرمزي عن أبي حنيفة ـ في بعض الروايات ـ قال: «قراءتك على المحدِّث، وقراءة المحدَّث عليك سواء، ألا ترى أنك تقرأ الصَّكَ على المشهودِ عليه فتقول: أَشْهَدُ عليه بما فيه(٢)؟ فيقولُ نعم، ويَسَعُكَ أن تَشهَدَ عليه، وتقولُ: أقرَّ عِنْدِي، كما تقولُ لو قرأَ هو عليكَ الصَّكَّ...»(٣).

وأخرج الخطيب بسنده إلى مَكِيِّ بنِ إبراهيمَ قال: «كان أبو حنيفة يرى القراءةَ على العالمِ وقراءتَه عليكَ سواءً»(٤).

= فيقول مالك نعم، نعم، فلما فرغ قال: يا أبا عبدالله، عوضني عما حدثته بثلاثة أحاديث تقرؤها علي، قال: أعراقي؟ أعراقي؟ أخرجوه عني».

والسبب الذي دعا مالكاً إلى القول (أعراقي؟) هو أن بعض المتشددين من أهل العراق كانوا يرون أن العرض لا يجزئ، ولا يحل محل السماع، كما أخرجه الخطيب البغدادي بسنده (ص: ٢٦٦) عن إبراهيم بن سعد قوله: «لا تدعون تنطعكم يا أهل العراق! العرض مثل السماع».

(١) العلل الصغير، للترمذي، ص: ٧٥١.

(٢) والمعنى: لو أن صكاً (فيه إقرار بمال لزيدٍ من الناس) كان عند إنسان، فجاء شخصٌ فقرأ هذا الصكَّ أمام صاحبه، ثم قال له: هل أشهد عليك بما فيه؟ فإن قال: نعم، فإنه يجوز لقارئ الصكِّ أن يقول: أقرَّ فلانٌ (أي: صاحب الصك) عندي بكذا. ففي الحقيقة هو لم يتلفظ بالإقرار، ولكنه رضي أن يشهد عليه القارئ بما في الصك، فكان رضاه كما لو أنه هو نفسه قرأ الصك، والله أعلم.

(٣) المحدث الفاصل، للرامَهُرمُزي، ص: ٤٢٦.

(٤) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٦٨.

كل هذه النُّقولات عن المحدثين أو عن أبي حنيفة إنما هي في مسألة الاحتجاج، فلا فرق بين السَّماع والعرْضِ من هذه الناحيةِ، بل هما سواء.

وأما عن مرتبة السماع والعرض هل هي متساوية أم تفضل إحدهما الأخرى؟

ففي المسألة ثلاثة اتجاهات[1]:

أما الاتجاه الأول: فيرى مساواة السماعِ بالعَرْضِ، وهو مذهبُ مُعظَمِ علماءِ الحجاز والكوفة، ومذهبُ مالكٍ وأصحابِهِ وأشياخِهِ من علماءِ المدينةِ، ومذهبُ البخاري، وغيرِهِم.

وأما الاتجاه الثاني: فيرى ترجيح السماع على العرض، وهو مذهب جمهور أهل الشرق، واختاره ابن الصلاح حيث قال: «والصحيحُ ترجيحُ السماعِ من لفظِ الشيخِ، والحكمُ بأن القراءة عليه مرتبة ثانية»[2].

وأما الاتجاه الثالث: فيرى ترجيح القراءة على السماع وهو مذهب أبي حنيفة وابن أبي ذئب. وممن نقل مذهب أبي حنيفة الخطيب البغدادي حيث أسند إلى القاضي أبي يوسف ـ صاحب أبي حنيفة ـ قال: قال أبو حنيفة: «لأن أقرأ على المحدِّث أحبُّ إليَّ من أن يقرأ علي»[3].

وروى السليماني من حديثِ الحسنِ بنِ زِيادٍ قال: كان أبو حنيفة يقول: «قراءتُك على المحدِّثِ أثبتُ وأوكَدُ من قراءتِه عليك، إنَّه إذا قرأَ عليكَ فإنَّما يقرأُ

(١) يُنظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٦٢ ـ ٢٧٤، والإلماع، للقاضي عياض، ص: ٦٩ ـ ٧٩، واختصار علوم الحديث، لابن كثير، ص: ٣٣٠، وفتح المغيث للسخاوي: ٢/ ٣٠، واليواقيت والدرر، للمناوي: ٢/ ٢٩٤.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٣٨.

(٣) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٧٦.

ما في الصحيفةِ، وإذا قرأتَ عليه، فقال: حدِّث عنِّي ما قرأتَ، فهو تأكيدٌ»(١).

وفي الحقيقة، يمكنُ القول: إنه لا تعارض بين هذه الاتجاهات الثلاثة؛ لأنَّ كُلَّ اتجاهٍ نظر إلى المسألة من زاوية مختلفةٍ أدت به إلى القول الذي ذهب إليه؛ فمن ساوى بين المرتبتين ساوى بينهما من جهة الاحتجاج، وفي ذلك يقول الحافظ ابن حجر: «ذهب جمعٌ منهم البخاري... إلى أن السماع من لفظ الشيخ والقراءة عليه، يعني في الصحة والقوَّةِ سواءٌ».

وأما من فاضل بينهما، فإنما فاضل على أساس بعض المُرجِّحات التي رآها موجودةً في إحداهما دون الأخرى، ومما يؤكِّدُ ذلك أن الإمامَ مالكاً، رحمه الله ـ الذي ذهب إلى مساواة العرض بالسماع ـ عندما سُئِلَ: «أفيعرِضُ عليك الرجلُ أحبُّ إليك أو تحدِّثُه؟» قال: «بل يَعْرِضُ إذا كان يتثبَّتُ في قراءتِه، فربما غَلِطَ الذي يُحدِّثُ أو ينسى»(٢).

وأيضاً من ذهب إلى تفضيل السماع على العرض، فإنما ذهب إلى هذا المذهبِ لوجود مُرجِّحات، رآها، توافرت في السماعِ دون العرضِ؛ كتدقيق الشيخ في حال السماع وعدم تشاغُله عنه(٣)، بخلاف العرض الذي قد يتشاغل فيه الشيخ عن متابعة الطالب والتدقيق فيما يقرؤه، ونحو ذلك. ولو أن هذه المرجحات توافرت في العرض، فإن أصحاب هذا الاتجاه لا يتردَّدون في تقديمه على السماع، ومما يشير إلى هذا المعنى ما ذكره الحافظ السخاوي بعد أن حكى مذهب جمهور أهل الشرق في تفضيل السماع على القراءة، حيث قال:

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ٣٠.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٧٨.

(٣) ينظر: اختلافات المحدثين والفقهاء في الحكم على الحديث، للدكتور عبدالله شعبان علي، ص: ٢٣٥.

«لكنَّ محلَّه ما لم يعرِضْ عارضٌ يُصيِّرُ العرضَ أولى، وذلك بأن يكونَ الطالبُ أعلمَ وأضبطَ ونحوَ ذلك، كأن يكون الشيخُ في حالِ القراءةِ عليه أوعى وأضبطَ وأيقظَ منه في حالِ قراءتِه هُو، وحينئذٍ **فالحقُّ أنَّ ما كان فيه الأمنُ من الخطأ والغلَطِ أكثَرَ كان أعلى رُتْبَةً**، وأعلاها فيما يظهر أن يقرأ الشيخُ بأصلِه وأحدُ السامعين مقابِلٌ بأصلٍ آخر؛ ليجتمعَ فيه اللفظُ والعرضُ»[(١)].

وكذلك الحال فيمن ذهب إلى تقديم العرض على السماع، حيث كان تقديمه له قائماً على مُرجِّحاتٍ رآها فيه دون السماع، ويشير إلى ذلك ما ذكره الإمام السرخسي بعد أن نقلَ قولَ أبي حنيفة في ترجيح العرض على السماع، حيث قال: «إذا كان ـ أي المحدِّثُ ـ يروي عن حفظٍ لا عن كتابٍ فقراءتُه أقوى؛ لأنه يتحدَّثُ به حقيقةً، فأما إذا كان يروي عن كتابٍ فالجانبانِ سواءٌ في معنى التحدُّثِ بما في الكتابِ؛ ألا ترى أنَّ في الشهاداتِ لا فرقَ بين أن يقرأَ مَن عليه الحقُّ ذكرَ إقرارِه عليكَ وبين أن تقرأَه عليه ثم تستفهمه: هل تُقر بجميع ما قرأتُه عليك؟ فيقول: نعم، وبكل واحدٍ من الطريقين يجوز أداءُ الشهادة، وبابُ الشهادة أضيقُ من باب روايةِ الخبر، فكان المعنى فيه أنَّ (نَعَمْ) جوابٌ مختصَرٌ، ولا فرق في الجواب بين المختصَر والمشبَع، فيصيرُ ما تقدَّمَ كالمُعَادِ في الجوابِ كلِّه»[(٢)].

ثم ذكر السرخسي وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة من تفضيل العرض على السماع فقال: «للطالب من الرعاية عند القراءة ما ليس للمحدث، فعند قراءة المحدث لا يؤمن من الخطأ في بعض ما يقرأ لقلة رعايته، ويؤمن ذلك إذا قرأ

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ٣٢.

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٧٥، ٣٧٦.

الطالب لشدة رعايته»[١].

فمن الملاحظ أن السرخسي استدل على ترجيح العرض على السماع بالمُرجِّحاتِ المحتفة به، فلو انعدمت هذه المُرجِّحات، وتوافرت مرجحات أخرى تفضِّلُ السماعَ على العرضِ فلا يتردد الحنفية في الأخذ بها، والله أعلم.

ومع كل هذا الذي تقدم، فليس لهذا الخلاف كبير أهمية في الواقع العملي؛ إذ إنَّ المُختار عند الحنفية والجمهور من المحدثين عدم التفريق في الصِّيغَة؛ بين ما تلقاه الراوي سماعاً وبين ما تلقاه عرْضاً، وبالتالي يتعذر الفصل بينهما، وإذا تعذر الفصل بينهما كان لا بد من القول بعدم وجود فارق بين السماع من لفظ الشيخ، والقراءة عليه[٢].

القسم الثاني ـ الإجازة:

الإجازة لغة: مصدرٌ من الفعلِ (أَجَازَ، يُجِيْزُ)، وأصلُه (إِجْوَاز)؛ انقلبت الواو ألفاً وحُذفت إحدى الألفين، وعُوِّضت بالتاء بعد الزاي، فأصبحت (إِجَازَة)، وهي إما بمعنى الإباحة والتسويغ إذا عُدِّيَ فعلها بحرف الجر فيقال: أجزتُ لفلان كذا، أي؛ سوغت له وأبحت، وإما بمعنى الانتقال والعبور إذا عُدِّيَ بنفْسه، فيقال: أجزته ماء، أي أسقيته ماءً لأرضـِه أو ماشيَتِه[٣]، وكذلك يقال: أجزتُ فلاناً مسموعاتي؛ بمعنى: نقلتُ إليه مسموعاتي.

والإجازةُ اصطلاحاً: هي إذنُ الشيخِ للطالبِ تصريحاً أو حُكْماً بروايةِ

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٧٦.

(٢) ينظر: تحرير علوم الحديث، لعبدالله بن يوسف الجديع: ١/ ١٤٥.

(٣) ينظر مـادة (جَوَزَ) في لسان العرب، لابن منظور: ١٣/ ٤٨٣، وتاج العـروس، للزبيدي: ١٥/ ٧٥، وانظر أيضاً: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي، ص: ٣١٤، وظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، للكنوي، ص: ٥١٢.

الحديثِ عنه، من غير أن يسمَعَ ذلك منه أو يقرأه عليه(١).

يقول الخطيب البغدادي: «الإجازة إنما هي إباحةُ المجيزِ للمُجَاز له روايةَ ما يصحُّ عنده أنه حديثه؛ والإباحةُ تصحُّ للعاقلِ وغيرِ العاقلِ، وليس نريدُ بقولِنا الإباحةُ الإعلامُ، وإنَّما نريدُ به ما يضادُّ الحظرَ والمنعَ»(٢).

والفرق بين الإجازة وبين المشافهة (السماع والعرض): أن في المشافهة يُنطق بالأحاديث المروية سواء من الشيخ في (السماع) أو من الطالب في (العرض)، وأما في الإجازة فلا يُنطق بها ويَقتصِر الأمرُ على مجرَّدِ الإذنِ بروايَتِها(٣).

وقد اتخذت الإجازة التي استعملها المحدثون في عصر الرواية قبل استقرار الأحاديث في الكتب والمصنفات أساليبَ متنوعةً من أهمِّها(٤):

أولاً: الإجازة المفردة(٥): أي الخالية عن المناولة أو الكتابة: وهي أن يأذن الشيخ للطالب برواية بعض مسموعاته التي تلقاها عن غيره، دون أن يناوله إياها إن كان حاضراً، أو يكتب إليه إن كان غائباً، كأن يقول له:

---

(١) ينظر: ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، للكنوي، ص: ٥١٢، ومنهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٢١٥.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٢٥، ٣٢٦.

(٣) يُنظر: الوجيز في علوم الحديث، للدكتور محمد عجاج الخطيب، ص: ٢٠٦، ٢٠٧.

(٤) حاولتُ إبراز الصور التي قبِلَها النُّقادُ الأوائلُ من المحدثين، كما حاولتُ تجنُّبَ ذكرِ الصورِ الباطِلة، أو التي برزت الحاجة إليها بعد مصير الناس إلى الكتب المدونة.

(٥) استخدم هذا التعبير: البزدوي، وعبد العزيز البخاري من الحنفية. انظر: كشف الأسرار: ٣/ ٩٢، وسماها ابن أمير الحاج: الإجازة المجردة، انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦٣.

أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان. . . إلى أن يأتي على سنده[(١)].

وتشدَّد المتقدمون في هذا النوع من الإجازة، حتى إن الإمام مالكاً وضع عدة قيود لتكون مقبولة منها: أن تكون نسخة الطالب معارضة بأصل الشيخ حتى كأنها هو، وأن يكون المحدِّث المُجيز عالماً بما يُجيز به، معروفاً بذلك، ثقة في دينه وروايته، وأن يكون الطالب المستجيز من أهل العلم وعليه سمته، حتى لا يُوضع العلم إلا عند أهله[(٢)].

وأكد هذا المعنى الحافظ ابن عبد البر بقوله: «تلخيص هذا الباب أن الإجازة لا تجوز إلا لماهر بالصناعة حاذق بها يعرف كيف يتناولها ويكون في شيء معين معروف لا يشكل اسناده فهذا هوالصحيح من القول في ذلك والله أعلم»[(٣)].

وأما غالب المتأخرين فاكتفوا باستحسانِ هذه القيودِ، ولم يروها قيوداً ضروريةً لصحة الإجازة، وقد عبر ابن الصلاح عن مذهبهم قائلاً: «إنما تُستحسن الإجازة إذا كان المُجيز عالماً بما يُجيز والمُجاز له من أهل العلم؛ لأنها توسع وترخيص يتأهل له أهل العلم لمسيس حاجتهم إليها، وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطاً فيها»[(٤)].

ثانياً: المناولة: وهي أن يعطيه كتاب سماعه بيده، ويقول: أجزت لك أن

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦٢.

(٢) يُنظر: الكفاية في علم الرواية، ص: ٣١٧،

(٣) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ١٨٠.

(٤) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٦٤.

تروِيَ عني هذا الكتاب[١].

ومما يُبرِّرُ إدخالَ المناولةِ في الإجازة: اعتبار العلماء لها كنوعٍ من أعلى أنواع الإجازة، ومن ذلك قول الخطيب البغدادي: «بابٌ في وصف أنواع الإجازة وضروبها: فأولها المناولة، وهي أرفع ضروبِ الإجازةِ وأعلاها»[٢]. ومثله قول الحافظ ابن حجر: «واشترطوا في صحة الرواية بالمناولة اقترانها بالإذن بالرواية، وهي إذا حصل هذا الشرطُ أرفع أنواع الإجازة؛ لما فيها من التعيين والتشخيص»[٣].

والمناولة على قسمين:

الأول: مناولة الشيخ للطالب بعضَ مَسمُوعَاتِه مكتوبةً، مع إذنِه له بروايَتِها عنه.

يقول الخطيب البغدادي في أثناء حديثه عن المناولة: «يجوز للطالب روايتُه عنه، وتحلُّ الإجازة محلَّ السماعِ عند جماعة من أئمة أصحاب الحديث»[٤].

ومن أمثلة هذا النوع من المناولة ما ذكره الخطيب: أن ابنَ شهابٍ الزهري دفع إلى بعضِ أصحابـه أحاديثَ من أحاديثِه في طُومَارٍ[٥]، فقال: «هذهِ أحاديثي خُذْهَا، فحدِّثْ بها»، فقبِـل ذلك منه[٦]. وكذلك ما أخرجه الخطيب أيضاً عن

(١) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص: ٦٧٨.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٢٦.

(٣) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ١٢٦.

(٤) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٢٦.

(٥) الطُّومَار: هو الصَّحِيفَة أو الكتاب، انظر مادة (طمر) في: لسان العرب: ٤/ ٥٠٣، وتاج العروس: ١٢/ ٤٣٤.

(٦) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣١٩.

عُبيدالله بن عبيدٍ الكلاعي، قال: أعطاني مكحول دفتراً فيه حلالٌ وحرامٌ، فقال: خُذْ هذا الدفترَ فاروه وحدِّث به عنِّي، قلت له: كيف أرويه وأحدِّث به عنك وأنا لم أسمعْه منك؟! قال: بلى، أنا أقول: اروِه وحدِّث به عني وتقول: لم أسمعْه منك؟![1].

وأخرج أيضاً عن يحيى بن الزبير، قال طلبت من هشام بن عروة أحاديث أبيه، قال، فأخرجَ إلي دفتراً، فقال: في هـذا أحاديثُ أبي، صححته، وعرفتُ ما فيه، فخذه عني، ولا تقلْ كما يقولُ هؤلاء: حتى أعرضَه[2].

فهذه الأمثلة تدل بوضوحٍ على اعتبار المناولة التي قُرِنت بالإجازة طريقاً من طرق التلقي والتحمل يتصل به السند، ويجوز به الأداء، والله أعلم.

الثاني: مناولة الشيخ للطالبِ بعضَ حديثِه ـ الذي دفعه الطالبُ إليه ـ بعد أن ينظُر فيه ويصحِّحَه، ويسميه بعضُهم: (عرض المناولة)[3].

ويمكن التمثيل لهذا النوع بما رُوي عن عُبيدِالله بنِ عمرَ بنِ حفصٍ، أنه قال: أشهَدُ على ابنِ شهابٍ أنَّه كان يؤتى بالكتابِ من كُتُبِـهِ، فيتصفَّحُهُ، وينظرُ فيه، ثم يقول: هذا حديثي أعرفه، خذه عني[4].

ومن ذلك أيضاً، ما حدث به أبو نعيم عُبيد بنُ هشامٍ الحلبيُّ فقال: كنا عند مالك بن أنس، فأتاه صالح بن يوسف أو صالح بن عبدالله فقال: يا أبا عبدالله الصحيفة التي دفعتُها إليك، نظرتَ فيها؟ فقام مالكٌ، فدخلَ، ثم خرجَ

---

(١) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٢٠.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٢١

(٣) يُنظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٦٦، والمقنع في علوم الحديث، لابن الملقن: ١/ ٣٢٥.

(٤) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣١٨.

فدفعها إليه، وقال: قد نظرتُ فيها وهي من حديثي فاروِها عني(١).

* **الإجازة المفردة والمناولة عند الحنفية:**

تقدم أن الحنفية يجعلون طريقة تحمل الراوي للحديث عن شيخه إما أن يكون عزيمة وإما أن يكون رخصة، وأن أسلوب المشافهة الذي يضم السماع والعرض هو العزيمة في التلقي كما سبق.

وأما الرُّخصَةُ في التلقي: وهي التي لا يكون فيها مشافهة بالحديث(٢)، فقد جعلها الحنفية على قسمين: هما الإجازة والمناولة(٣).

ولا يختلف مفهومُ الإجازة والمناولة عند الحنفيةِ عنه عند المحدثين، كما لا يختلفُ الحنفية مع المحدثين أن المناولةَ هي قسمٌ من أقسام الإجازة، وفرعٌ زائدٌ عليها جاء لتأكيدها، وهذا ما أكَّدَه الإمامُ عبدُ العزيز البخاري بقوله: «المناولةُ لتأكيدِ الإجازةِ؛ لأن مجرَّدَ المناولةِ بدونِ الإجازةِ غيرُ معتَبَرٍ، والإجازةُ بدونِ المناوَلَةِ [مُعتبَرةٌ](٤)، فكان الاعتبارُ للإجازةِ دونَ المناوَلَةِ»(٥).

وقد أكد الحنفية على ضرورة أن يكون المُجاز له عالماً بما في الكتاب، وأن يكون المُجيز من أهل الضبط والإتقان قد علم جميع ما في الكتاب، سواء

---

(١) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٢٣.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٦٧.

(٣) ذهب أبو طاهر الدباس من الحنفية إلى عدم جواز التحمل بالإجازة؛ لأن ظاهرها إباحة التحدث والإخبار عنه من غير أن يحدثه أو يخبره، وهذا إباحة الكذب، وليس له ذلك، ولا لغيره أن يستبيح الكذب إذا أبيح. انظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٨٨ ـ ٨٩.

(٤) هذه الكلمة غير موجودة في المطبوع من كشف الأسرار، وزدتها من التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦٢، ليكتمل المعنى، والله أعلم.

(٥) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٨٨.

في الإجازة المفردة أو في المناولة حتى تُعدَّ الإجازة أو المناولة صحيحة.

وقد علَّلَ السرخسي وُجهةَ النَّظرِ التي ذهبَ إليها علماءُ الحنفيةِ بقوله: «لأنَّ الشهادةَ تصح بهذه الصفةِ، فإن الشاهدَ إذا وقفَ على جميعِ ما في الصَّكِّ، وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحقُّ، فقال: أجزتُ لك أن تشهدَ علي بجميعِ ما في هذا الكتابِ كان صحيحاً، فكذلك روايةُ الخبر»[١].

وأما إذا لم يكن المُجاز له عالماً بما في الكتاب: فعلى مذهب أبي حنيفة ومحمد لا تصح هذه الإجازة، وعلى قول أبي يوسف تصح؛ على قياس اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي، وكتاب الشهادة؛ فإن عِلْم الشاهد بما في الكتاب شرط في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، ولا يكون شرطاً في قول أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة[٢].

لكن الإمام السرخسي رحمه الله عقب على ذلك قائلاً: «والأصحُّ عندي أن هذه الإجازةَ لا تصحُّ في قولِهم جميعاً، إلا أن أبا يوسفَ استحسنَ هناك لأجلِ الضرورةِ، فالكتبُ تشتملُ على أسرارٍ، لا يُريد الكاتبُ والمكتوبُ إليه أن يقفَ عليها غيرُهما، وذلك لا يوجدُ في كُتُبِ الأخبارِ.

ثم إنَّ الخبرَ أصلُ الدينِ أمرُهُ عظيمٌ، وخطبُهُ جسيمٌ، فلا وجهَ للحكمِ بصِحَّةِ تحمُّل الأمانةِ فيه قبلَ أن يصيرَ مَعلوماً مَفهوماً له»[٣].

وصيغة الرواية لما تحمله الراوي بالإجازة المفردة والمناولة عند الحنفية

---

(١) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٨٦، وكشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للبخاري: ٣/ ٨٩ ـ ٩٢، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٨٦.

(٣) أصول السرخسي: ١/ ٣٨٦.

والمحدثين: أن يقول: أجاز لي فلان، أو ناولني فلان، أو أخبرني، أو حدثني إجازة، ومناولة، وإذناً.

وأما أخبرني أو حدثني بإطلاق: فنقل ابن الصلاح عن قوم من المتقدمين جواز إطلاق (حدَّثنا وأخبرنا) في الرواية بالإجازة والمناولة، ثم قال: «والصحيح والمختار الذي عليه عمل الجمهور، وإياه اختار أهلُ التحري والورع المنع في ذلك من إطلاق (حدثنا وأخبرنا) ونحوهما من العبارات، وتخصيص ذلك بعبارة تُشعر به بأن يُقَيِّدَ هذه العبارات فيقول: أخبرنا أو حدثنا فلان مناولة وإجازة. . .»[١].

وأما عند الحنفية: فذهب الشيخ أبو بكر الرازي[٢]، والقاضي أبو زيد الدَبُوسِيُّ[٣]، وفخر الإسلام البزدوي[٤] وأخوه صدرُ الإسلام محمد أبو اليُسْر[٥] إلى جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا في الإجازة والمناولة.

وذهب الإمام شمس الأئمة السرخسي إلى جواز إطلاق أخبرني دون حدثني؛ لاختصاص هذا اللفظ بسماع المتن، ولم يُوجد في الإجازة والمناولة، فقال: «والأحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية: أجاز لي فلان، فإن قال: أخبرني فهو جائز أيضاً، وليس ينبغي له أن يقول: حدثني، فإن ذلك مُختصٌّ بالإسماع، ولم يُوجد»[٦].

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٠.

(٢) يُنظر: كشف الأسرار للبخاري: ٣/ ٩٠، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦٦.

(٣) يُنظر: تقويم أصول الفقه، للدبوسي: ١/ ٤٣٤.

(٤) يُنظر: أصول البزدوي، ص: ١٨٥.

(٥) يُنظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦٦.

(٦) أصول السرخسي: ١/ ٣٨٦.

ثالثاً: المكاتبة: وهي ـ عند الحنفية والمحدثين ـ أن يكتُبَ الشيخُ بخطِّه أو بخطِّ ثقة بعضَ مسموعاتِه إلى بعضِ الطَّلَبَة الغائبين عنه، سواء قرن كتابه بالإجازة، أو أرسله عرياً عنها[١].

ويمكن القول: إن الذي يُبرِّرُ إدخالَ المكاتبة في أنواعِ الإجازة: أنَّ الإجازةَ إذنٌ بالرواية، إما تصريحاً أو حكماً، كما تقدم، والمكاتبةُ، كما سيتبين من الأمثلة الآتية، إذن حكمي بالرواية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: تعدُّ المكاتبةُ مثلَ المناولةِ، والفرق بينهما أنَّ المناولةَ تكون لحاضرٍ، والمكاتبةَ تكونُ لغائبٍ، وهذا ما أوضحه الخطيب البغدادي بقوله: «فهذا النوعُ شبيه بالمناولةِ لولا مزية المشافهة»[٢]. وقال أيضاً: «المناولة إذنٌ ومشافهةٌ في روايةٍ لمعينٍ، والمكاتبةُ مراسلةٌ بذلك»[٣].

ومن أمثلة المكاتبة: ما حدَّث به أيوبُ السَّختِيانيُّ قال: كتبَ إلي ـ والله ـ نافعٌ أن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يُقيمُ الرجلُ الرجلَ من مقعده ثم يجلِسُ فيه»[٤][٥].

---

(١) قارن بـ: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٣، حيث جعل الكتابة للغائب والحاضر، وبذلك تشترك المناولة مع المكاتبة في بعض الوجوه، ولعل الأولى ما ذهب إليه الخطيب البغدادي من التفرقة بينهما وجعل المناولة للحاضر والمكاتبة للغائب، وهذا ما أشار إليه الحافظ السخاوي (في: فتح المغيث: ٢/ ١٣٦) عندما قال: «لغائب عنه في بلد آخر أو قرية أو نحوهما، بل ولو كانت لحاضر عنده في بلده دون مجلسه»، ولو قُيِّد كلام ابن الصلاح ومن تبعه بالحاضر في البلد دون المجلس لزال الإشكال، والله أعلم.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٣٦.

(٣) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٣٥.

(٤) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٤٣، ٣٤٤.

(٥) حديث صحيح، أخرجه البخاري في الاستئذان، (باب: لا يُقيم الرجل الرجل من مجلسه)، =

ومما يدل على أن الإذن لا يُشترط في المكاتبة[١]ما حدث به شعبة قال: «كتب إلي منصور بأحاديث، فقلت: أقول حدثني؟ قال: نعم، إذا كتبتُ إليكَ فقد حدثْتُك، قال شعبة: فسألت أيوب عن ذلك، فقال: صدق؛ إذا كتبَ إليك فقد حدثَك»[٢].

ولا يختلف الحنفية عن المحدثين في مفهوم المكاتبة غير أن الاختلاف يكمن في أمرين:

الأول: اشترطَ الحنفيةُ حتى تكونَ المكاتبةُ صحيحةً أن تثبتَ بالبينةِ، وذلك بأن يشهد الشهود أن هذا الكتابَ هو كتابُ الشيخِ قد ختمَه بحضرتِهم، ومعرفتِهم، فإذا ثبتَ الكتابُ عند المكتوبِ إليه بالشهودِ صحتِ المكاتبةُ، وجاز للمكتوبِ إليه أن يرويَ عنه اعتماداً عليها[٣].

ولم يشترط عامَّةُ المحدثينَ وجودَ البيِّنَةِ لصِحَّةِ المكاتبةِ، واكتفوا بأن يعْرِفَ المكتوبُ إليه خطَّ الكاتبِ، أو «يصِحَّ عنده أنه خَطُّه»[٤] بأي طريقةٍ من الطُّرُقِ، قال ابن الصلاح: «يكفي في ذلك أن يعرف المكتوبُ إليهِ خطَّ الكاتبِ، وإن لم تقمِ البينة عليهِ، ومِنَ النَّاسِ مَنْ قالَ: الخطُّ يُشبه الخطَّ فلا يجوزُ الاعتمادُ

= رقم: (٥٩١٤)، ومسلم في السلام (باب: تحريم إقامة الإنسان من موضعه المباح الذي سبق إليه)، رقم: (٢١٧٧).

(١) عدم اشتراط الإذن في المكاتبة لا يخرجها عن الإجازة، لأن المكاتبة العريةَ عن الإذن: هي إذن أو إجازة حكميَّة بالمكتوب، والله أعلم.

(٢) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٤٣٩.

(٣) يُنظر: تقويم أصول الفقه، للدَّبُوسي: ١/ ٤٣٣، وكشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٨٤، وكشف الأسرار: للنسفي: ٢/ ٦٧، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦١.

(٤) الإلماع إلى أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، ص: ٨٤.

على ذلك، وهذا غيرُ مَرْضِـيٍّ؛ لأن ذلك نادرٌ، والظاهرُ أَنَّ خطَ الإنسانِ لا يشتبه بغيرِه ولا يقعُ فيه إِلْباسٌ»(١).

وذهب أبو بكر الرازي من الحنفية إلى ما ذهب إليه المحدثون فقال: «وأما من كُتِبَ إليه بحديثٍ، فإنَّه إذا صحَّ عنده أنه كتابُه، إما بقولِ ثِقةٍ، أو بعلاماتٍ منه، وخطٍّ يَغلبُ معها في النَّفسِ أنه كتابه، فإنه يسع المكتوب إليه الكتابُ أن يقول: أخبرني فلان الكاتب إليه، ولا يقول: حدثني»(٢)، مال إلى هذا الرأي الكمالُ بنُ الهمام، وابنُ أميرِ الحاجِّ من أصوليي الحنفية(٣).

الثاني: المختار عند الحنفية أن صيغة الرواية بالمكاتبة هي (أخبرني)؛ لأن الإخبار هو الإعلام، والحاصل بالكتابة الإعلام(٤).

أما المحدثون: فعبَّرَ الحاكم النيسابوري عن مذهَبِـهم بقوله: «الذي أختاره في الرواية، وعهدت عليه أكثر مشايخي، وأئمة عصري... ما كتب إليه المحدث من مدينة، ولم يشافهه بالإجازة يقول: كتب إلي فلان»(٥). وقال ابن الصلاح: «ذهب غيرُ واحدٍ من علماءِ المحدثين وأكابـرِهِم، منهم الليثُ بنُ سعد، ومنصورٌ إلى جوازِ إطلاقِ (حدثنا وأخبرنا) في الرواية بالمكاتبة، والمختار قول من يقول فيها: (كتب إلي فلان، قال: حدثنا فلان بكذا وكذا)،

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٤.

(٢) يُنظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦١، حيث نقل هذا الكلام عن الرازي، قائلاً: في أصول الفقه للشيخ أبي بكر الرازي»، وقد حاولت العثور عليه في كتاب الرازي: الفصول في الأصول، فلم أفلح.

(٣) يُنظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦١.

(٤) يُنظر: كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٦٧.

(٥) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٦٠.

وهذا هو الصحيح اللائق بمذاهب أهل التحري والنزاهة، وهكذا لو قال: (أخبرني به مكاتبة، أو كتابة) ونحو ذلك من العبارات»(١).

* **الرسالة عند الحنفية:**

زاد الحنفية طريقة من طرق التحمل ألحقوها بالمكاتبة وهي الرسالة، وعدوهما من باب العزيمة؛ لأن الكتاب والرسالة إلى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعاً وعرفاً:

أما شرعاً: فلأن النبي ﷺ كان مأموراً بتبليغ الرسالة إلى الناس كافة، وقد بلَّغ الغُيَّبَ بالكتاب والرسالة كما بلَّغ الحضور بالخطاب.

وأما عُرفاً: فلأن الناس يعدونَهما مثلَ الخِطاب حتى قلَّدَ الخُلفاء والمُلوك القضاء والإمارةَ بالكتابِ والرسالةِ، كما قلَّدُوهما بالمشافَهَة، وعدوا مخالفَهُما مُخالفاً للأمر، فعرفنا أنهما مثلُ الخِطاب فكانا من بابِ العزيمة(٢).

وصورة الرسالة كما ذكر الأصوليون من الحنفية:

أن يُرسلَ المُحَدِّث رسولاً إلى آخر، ويقولَ للرسولِ: بلِّغ عني فلاناً أنه حدَّثني فلانُ بنُ فلانٍ، ويذكرُ إسناده، ثم يقول: فإذا بلغت رسالتي إليك فاروه عني، أو حدِّث به عنِّي بهذا الإسنادِ، فإذا شهدَ الشهودُ عند المرسَلِ إليه على رسالةِ المرسِل حلَّتْ للمرسَل إليه الروايةُ عنه(٣).

وصيغة الرواية بالرسالة عند الحنفية مثل صيغة الرواية بالمكاتبة ـ وهي لفظ

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٤.

(٢) يُنظر: أصول السرَخسي: ١/ ٣٨٥، وكشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٨٤، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٦٧.

(٣) يُنظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٨٤، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٦١.

(أخبرني)؛ أي: المُرسِل، وليس الرسول ـ لأن الرسول كالكتاب، أو أقوى؛ لأن معنى الضبط يوجد فيهما، ثم إن الرسول ناطق والكتاب غير ناطق[1].

ومن الملاحَظِ أن الحنفيةَ يَجعلونَ الرسولَ كالكتابِ وبالتالي يُجيزون للمرسَل إليه أن يروي عن المُرسِل مباشرةً بإسقاط الرسولِ الذي قامَ بتبليغِ الرسالةِ.

ولم يعدَّ المحدثون الرسالةَ وسيلةً من وسائلِ التحمل، على الوجه الذي ذكره الحنفية؛ بل لو حصل إرسالُ رسولٍ إلى أخرَ كانَ الرسولُ تلميذاً متلقياً للحديثِ من المُرسِل، فإذا أوصلَ الحديثَ إلى المُرسَل إليه كان شيخاً له، وعلى المُرسَل إليه في هذه الحالِ أن يَنسُبَ الحديثَ إلى الرسولِ الذي بلّغه إياه، وليسَ إلى المُرسِل الذي بعثَ الرسولَ، كما يرى الحنفيةُ.

رابعاً: الإعلام: وهو أن يُعلِمَ الشيخُ الطالبَ أن هذا الحديثَ من مَسمُوعَاتِه، ويقتصر على ذلك، دون أن يأذن له بروايته عنه.

وإدخاله في أنواع الإجازة، قد يكون له ما يُبرِّره؛ لأن الإعلام من باب الإذن الحكمي كالمكاتبة. وقد أشار إلى هذا المعنى أستاذُنا الدكتور نور الدين عتر عند حديثه عن جواز الرواية بالإعلام، حيث قال: «التحمُّلُ قد صَحَّ بالإجازةِ؛ لما فيها من إخبارٍ على سبيلِ الإجمال، والإعلامُ فيه نفسُ المعنى، بل هو أقوى، حيث أشارَ إلى الكِتاب بعينه، وقال: هذا سماعي من فُلانٍ».

لكن الخطيب البغدادي رأى أن هذا الأسلوبَ من أساليبِ الإجازة «يكون صحيحاً عند طائفة من أهل العلم لو فُعِلَ، غيرَ أنَّا لم نرَ أحداً فَعَلَهُ»[2].

---

(١) يُنظر: أصول السرَخسي: ١/ ٣٨٥.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٤٦.

وقال ابن الصلاح: «والمختار: ما ذُكِرَ عن غيرِ واحدٍ من المحدثين وغيرهم من أنه لا تجوز الروايةُ بذلك. . . لأنه قد يكون ذلك مسموعَه وروايتَه، ثم لا يأذن له في روايتِه؛ لكونِه لا يجوِّز روايتَه؛ لخللٍ يعرِفُه فيه. . .»[(١)].

ولم يذكر الحنفية هذه الطريقةَ من طُرُقِ التَّحمُّلِ، ربما لأن أحداً لم يفعله من السلف، كما قال الخطيب البغدادي، والله أعلم.

القسم الثالث ـ الوجادة:

وهي في اللغة: مصدر وَجَدَ يَجِدُ، وهو مولَّدٌ غيرُ مسموعٍ، وذهبَ العلاَّمةُ اللغويُّ القاضي المعافى بنُ زكريا النهروانيُّ (ت٣٩٠هـ) إلى أنَّ الموَلَّدِين فرَّعوا قولَهم: وِجادة فيما أُخِذَ من العلمِ من صحيفةٍ من غير سماعٍ ولا إجازةٍ ولا مناولةٍ ـ من تفريقِ العربِ بين مصادر وَجَدَ؛ للتمييز بين المعاني المختلفة؛ أي: أنَّ العربَ تقول: وَجَدَ ضالَّتَهُ وِجْدَاناً، ومَطْلُوْبَه وُجُوْداً، وفي الغَضَبِ مَوْجِدَةً، وفي الغِنى وُجْدَاً، وفي الحُبِّ وَجْدَاً[(٢)].

وأما في الاصطلاح فالوِجَادةُ: هي أن يقف الطالبُ على كتابٍ أو أحاديثَ من مَرْويَّاتِ شيخٍ معروفٍ؛ مكتوبةٍ بخطِّه أو بخطِّ ثقةٍ بحضرتِه، ولم يسمعْها الواجد منه، ولا له منه إجازةٌ أو نحوُها[(٣)]؛ وإنما وصلتْ إليه بطريقة من الطرق، ومن أهم هذه الطرق:

أولاً: الوصية: وهي أن يوصيَ الراوي بكتابٍ يرويه ـ عند موته أو سفره ـ لأحد الرواة[(٤)].

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٦.

(٢) يُنظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٨.

(٣) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٨.

(٤) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٦.

وإدخال الوصية في الوجادة غيرُ مستَبْعَدٍ لأمورٍ، منها:

أولاً: مساواةُ الخطيب البغدادي بينها وبين الشراء في أنَّ الرواية بهما إنَّما تكونُ على سبيل الوجادة كما سيأتي.

ثانياً: قال ابن الصلاح متعقِّباً من أجازَ الرواية على سبيل الوصِيَّة: «هذا بعيدٌ جداً، وهو إما زلةُ عالم، أو متأوَّلٌ على أنه أرادَ الروايةَ على سبيلِ الوِجادة»[١].

ثالثاً: قال السيوطي: «لا يصحُّ تشبيهه (أي قسم الوصية) بقسْمِ الإعلام والمناولة»[٢]؛ لأن الوصيةَ، كما قال أستاذنا الدكتور نور الدين عتر، تفيد تمليك النسخة، فهي كالبيع، وذلك أمر آخر غير المناولة والإعلام بمضمونها[٣].

رابعاً: قال السخاوي: «الوصيةُ ليست بتحديثٍ؛ لا إجمالاً ولا تفصيلاً ولا تتضمَّنُ الإعلامَ لا صريحاً ولا كِنايةً»[٤]. وعلى هذا، فلا تختلف عن الشراء والإرث، والله أعلم.

ومن أمثلة الوصية بالكتب: أن أبا قِلابة عبدَالله بنَ زيدٍ الجرميَّ أوصى بكتُبـِه لأيوبَ السختيانيِّ. وفي هذا يقول سليمانُ بنُ حربٍ: حدثنا حماد بن زيد قال: «مات أبو قِلابةَ بالشام فأوصى بكُتُبـِه لأيوبَ، فأرسل أيوبُ فجيء بها عِدْل راحلةٍ، قال أيوب: فلما جاءني، قلت لمحمد ـ يعني ابن سيرين ـ: جاءني كتب ابن قلابة فأُحدِّثُ منها؟ قال: نعم، ثم قال: لا آمرك ولا أنهاك»[٥].

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٧.

(٢) تدريب الراوي، للسيوطي: ٢/ ٦٠.

(٣) ينظر: منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٢٢٠، وهامش معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح، ص: ١٧٧.

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ١٥٠.

(٥) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٥٢، وانظر أيضاً: المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٤٥٩.

ثانياً: الشِّراء: وذلك بأن يشتريَ الراوي كتاباً، فيجدَ فيه حديثاً لراوٍ من الرواةِ، فيرويَه من هذا الكتابِ الذي اشتراه.

ولا يختلف شراء الكتاب عن أخذه بطريق الوصية، وفي هذا يقول الخطيب البغدادي: «لا فرق بين أن يوصيَ العالمُ لرجلٍ بكتبِه وبين أن يشتريَها ذلك الرجلُ بعد موتِه في أنَّه لا يجوزُ له الروايةُ منها إلا على سبيل الوِجادة، وعلى ذلك أدركنا كافةَ أهلِ العِلمِ»[1].

ثالثاً: الإرث: وهو انتقال الحديث أو الكتاب بعد موت الراوي إلى مَن بعده، وهو على قسمين: إما أن يكون عاماً، وإما أن يكون خاصاً:

أما الإرث العام: فهو ما ترثه الأمة من الأحاديث أو الكتب عن الأجيال السابقة، ومنه كتب السنة المشهورة ودواوين الإسلام العظيمة، حيث لا يوجد سماع أو إجازة، وهذا الإرث يوجب على الأمة العمل بمضمون ما ورثته، وتطبيق ما تلقته.

ومن الأمثلة التي تدعم هذا المعنى: ما أخرج الخطيب البغدادي بسنده إلى أبي الحكم الواسطي؛ سيار بن أبي سيار قال: «قيل للحسن: يا أبا سعيد؛ عمَّن هذه الأحاديث التي تحدثنا؟ قال: صحيفةٌ وجدناها»[2].

وأما الإرث الخاص: فهو ما يجده الورثة الشرعيون ضمن تركة المتوفى الذي يرتبطون به.

ومن أمثلة هذا النوع: ما حدث به عبد المؤمن بن خلف النسفي قال: سألت أبا علي؛ صالحَ بنَ مسلمٍ البغداديَّ، عن عمـرو بن شعيب، فقال: «ثقة،

---

(١) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٥٢.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٥٤.

ولكن أحاديثَه لا أدري كيفَ هي، وأحاديثه صحيفة ورثوها»(١).

ومنها أيضاً قول علي بن المديني: «وائل بن داود: لم يسمع من ابنه، إنما كانت له صحيفة في بيته»(٢).

ومنها ما أخرجه الخطيب بسنده إلى ابن عمر أنه وجد في قائم سيفِ عمرَ ابنِ الخطاب ﷺ صحيفةً فيها: «ليس فيما دون خمس من الإبل صدقة فإذا كانت خمساً ففيها شاةٌ وفي عشرٍ شاتان وفي خمسَ عشرَة ثلاث شياه... وذكر الحديث بطوله»(٣).

ومن وجد حديثاً على هذه الصفة له ـ كما قال ابن الصلاح ـ «أن يقول: وجدت بخط فلان، أو قرأت بخط فلان، أو في كتاب فلان بخطه: أخبرنا فلان ابن فلان، ويذكر شيخه، ويسوق سائرَ الإسنادِ والمتنِ، أو يقول: وجدت أو قرأت بخط فلان عن فلان، ويذكر الذي حدَّثَه، ومن فوقه. هذا الذي استمر عليه العمل قديماً وحديثاً، وهو من باب المنقطعِ والمرسلِ غيرَ أنَّه أخذَ شوباً من الاتصالِ بقوله: وجدت بخط فلان»(٤).

ولا يختلف الحنفيةُ في هذه المسألةِ عن المحدثين كما يُفهم ذلك من قول الإمامِ السرخسي: «فأما الكتبُ المصنَّفةُ التي هي مشهورةٌ في أيدي الناس، فلا بأس لمن نظر فيها، وفهم شيئا منها، وكان متقناً في ذلك، أن يقول: قال فلانٌ كذا أو مذهبُ فلانٍ كذا، من غير أن يقولَ: حدثني أو أخبرني؛ لأنها مستفيضةٌ

---

(١) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٥٤.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٥٤.

(٣) الكفاية في علم الرواية، ص: ٣٥٤

(٤) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١٧٨.

بمنزلةِ الخبرِ المشهورِ»[١].

وقال المحبوبيُّ الحنفيُّ: «وما يجدُه ـ الراوي ـ بخطِّ رجلٍ معروفٍ في كتابٍ؛ يجوز أن يقول: وجدتُ بخطِ فلانٍ كذا وكذا، وأما الخطُّ المجهولُ فإن ضُمَّ إليه خَطُ جماعةٍ لا يُتوَهَّمُ التَّزويرُ في مثله، والنسبةُ تامةٌ[٢] يُقبَلُ، وغيرُ مَضمُومٍ لا»[٣].

* * *

المبحث الثاني
انقطاع السند

كما أنَّ معرفةَ الاتصالِ ضروريةٌ، كذلك فإنَّ معرفةَ الانقطاعِ لا تقل عنها ضرورةً؛ لأنَّه بالانقطاعِ تظهر الحلقاتُ المفقودةُ من سَنَدِ الحديثِ، ومنه يَتبيَّنُ عدمُ الاتصالِ، ومبحثُ الانقطاعِ متمِّمٌ لمبحثِ الاتصالِ، ولا يغني أحدُهما عنِ الآخرِ، لذا لا بدَّ من بيان مفهومِ الانقطاعِ، والحالاتِ التي تُصنَّفُ تحتَه، حتى يتسنى معرفةُ مدى أثَرِه على صِحَّةِ الحديثِ وضعفِه، وهل من الممكنِ جبرُه، أم أن شدَّتَه لا يُمكِن جبرُها؟

*** المطلب الأول ـ مفهوم الانقطاع:**

الانقطاع لغة: مصدر للفعل قَطَعَ، والقطعُ أصلٌ صحيحٌ يدل على صرمٍ وإبانةِ شيءٍ من شيءٍ، يقال: قطعت الشيء أقطعه قطعاً[٤]، إذا صرمته وفصلته،

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٨٧.

(٢) المراد من النِّسبةِ التَّامَّةِ: أن يُذكر الأبُ والجدُّ. ينظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ٢٦.

(٣) التوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ٢٦.

(٤) ينظر: مادة (قطع) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٥/ ١٠١.

سواء كان الفصل مُدركاً بالبصر كالأجسام، أو مُدركاً بالبصيرة، كالأشياء المعقولة، ومن الأول قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ﴾[محمد: ١٥]، ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرْحَامَكُمْ﴾[محمد: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾[البقرة: ٢٧][(١)].

الانقطاع اصطلاحاً عند المحدثين والحنفية: وأما في الاصطلاح: فيُقصدُ به وقوعُ سقْطٍ في سلسةِ الإسناد[(٢)]، سواء كانَ السقطُ في أول السند أو في وسَطه أو في نهايَتِه، وسواء كان الساقِطُ من السَّنَدِ واحداً أو أكثرَ، في موضعٍ واحدٍ، أو في مواضعَ متفرِّقَةٍ.

ووقوع سقط في سلسة الإسناد قد يكون ظاهراً جلياً يشترك في معرفته جهابذة النقاد وغيرُهم، وقد يكون غامضاً خفياً لا يُدركه إلا جهابذةُ النقاد والمطَّلِعون على طُرُقِ الأحاديثِ وعِللِ الأسانيد[(٣)].

* * *

*** المطلب الثاني ـ أقسام الانقطاع:**

قد يكون الانقطاعُ في أوَّلِ السَّنَدِ، أو في وَسَطِه، أو في نهايتِه، وقد يكون الساقِطُ واحداً، أو أكثر، في موضعٍ واحدٍ، أو في مواضعَ متفرِّقَةٍ، ولكُلِّ حالَةٍ من حالاتِ الانقطاعِ مصطلحٌ خاصٌّ يُميِّزُها عن غيرِها في المفهومِ، وفي الأثر.

---

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: ١/ ٤٠٨، وجامع التحصيل، للعلائي، ص: ٢٤.

(٢) منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٣٦٦.

(٣) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٨٤.

والانقطاع الحاصل في السند يقع على ثلاث صور:

الأولى: رواية الراوي عمن ثبت عدم معاصرته له.

الثانية: رواية الراوي عمن ثبتت معاصرته له ولم يلقه.

الثالثة: رواية الراوي عمن ثبتت معاصرته له وثبت لقاؤه به، ولم يسمعْ منه.

وهذه الصور الثلاثة ليست على درجة واحدة من الظهور والخفاء، بل منها ما هو ظاهر يمكن إدراكه ومعرفته من خلال ظاهر الإسناد، ومنها ما هو خفي لا يُدرك إلا من خلال البحث والنظر الدقيق، والخبرة المديدة بالطرق والأسانيد ولقاءات الرواة وسماعات بعضهم من بعض، وهذا ما لا يستطيع القيام به إلا أئمة النقاد وكبار المحدثين.

ومن هنا قسم المحدثون أنواع الانقطاع الحاصلة في الأسانيد من حيث ظهورُ السقط وخفاؤه إلى قسمين: ظاهر وخفي:

القسم الأول ـ الانقطاع الظاهر:

ويسمى أيضاً: الإرسال الظاهر، وأطلقه المحدثون على الصورة الأولى من صور الانقطاع، وهي رواية الراوي عمن ثبت عدم معاصرته له.

ومن هنا عرفه الحافظ العراقي بقوله: «ثم الإرسال على نوعين: ظاهر، وخفي: فالظاهر: هو أن يرويَ الرجلُ عمن لم يُعاصِره، بحيث لا يشتبه إرسالُهُ باتصالِهِ على أهلِ الحديث؛ كأن يرويْ مالكٌ ـ مثلا ـ عن سعيد بن المسيّب، وكحديثٍ رواه النسائيُّ من روايةِ القاسمِ بنِ محمَّدٍ، عن ابنِ مسعُودٍ، قال: أصابَ النبيُّ ﷺ بعضَ نسائِه، ثم نامَ حتَّى أصبحَ... الحديث[1]. فإنَّ القاسمَ لم

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى: ٤/ ١٤٥، رقم: (٣٠١٤)، وتمامه: «فاغتسل وأتم صومه». ورجال إسناده ثقات، غير (عمر بن أيوب العبدي) قال فيه ابن حجر في =

يُدركِ ابنَ مسعودٍ»(١).

والمقصود بالظاهر: غير الخفي؛ أي: إنَّ النظر إلى مُجرَّد تواريخ ولادات الرواة ووفياتهم يُوصِلُ المحدِّث إلى وجودِ سقط في السَّنَدِ، ولا يحتاجُ المحدِّث إلى جهد كبير لاكتشافه، كما في حالة الإرسال الخفي الذي لا يُدرك إلا بالبحث الدقيق، والعلم الواسع، والاطلاع العميق على سماعات الرواة ولقاءاتهم، وهذا ما لا يتوافر إلا في جهابذة النقاد، وأئمة الحديث الكبار.

ولا يختلف الانقطاع الظاهر في مفهومه بين الحنفية والمحدثين ولكن الاختلاف بين الطرفين يكمن في تسمية المصطلحات التي تندرج تحته، وفي آثار هذا الانقطاع على قبول الحديث ورده، ولكي تتضح الصورة بشكل دقيق، لا بد من عرض منهج الطرفين حتى تظهر الفروق المميزة لكل منهما من ناحية الأنواع التي تندرج تحت هذا القسم، ومن ناحية الآثار المترتبة على وجود مثل هذا النوع من الانقطاع عند كلٍ منهما.

أولاً ـ الانقطاع الظاهر عند المحدثين:

أدخل المحدثون تحت قسم الانقطاع الظاهر أربعة أنواع من السقط، وجعلوا لكل منها مصطلحاً خاصاً يميزه عن غيره من الأنواع الأخرى، وهذه الأنواع الأربعة هي: المعلق، والمعضل، والمنقطع، والمرسل، ولا بد من بيان

= (تقريب التهذيب، ص: ٤١٠): «صدوق له أوهام»، وقال الذهبي: «حافظ ثبت»، ثم هو من رواية (القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق) عن (عبدالله بن مسعود)، ومن المعروف أنه لم يدركه؛ فروايته عنه مرسلة كما نبه على ذلك غير واحد من الأئمة. ينظر: طرح التثريب في شرح التقريب، للحافظ العراقي: ٨/ ٢٥، وتهذيب التهذيب، لابن حجر: ٨/ ٢٩٩.

(١) يُنظر: شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ٢/ ١١٤.

مفهوم كل من هذه المصطلحات، حتى تظهر الفروق الدقيقة التي تفصل كل مفهوم عن صاحبه:

أولاً ـ المعلق:

المُعَلَّقُ لغةً: من الفعل الثلاثي (عَلَقَ)، وهو ـ كما يقول ابن فارس ـ «أصلٌ كبيرٌ صحيحٌ يرجِعُ إلى معنى واحدٍ، وهو أن يُناط الشّيءُ بالشَّيءِ العالي. ثم يتَّسعُ الكلامُ فيه، والمرجِعُ كلُّه إلى الأصلِ الذي ذكَرناه»[١].

وأما المعلق في الاصطلاح: فهو الحديث الذي حُذف منه جميع إسناده، أو حُذف من أول إسناده راوٍ فأكثر[٢][٣]. يقول ابن الصلاح: «إنَّ لفظَ التعليقِ وجدتُه مستعمَلاً فيما حُذف من مبتدإِ إسنادِه واحدٌ فأكثر، حتى أنَّ بعضَهم استعمَلَه في حذفِ كلِّ الإسنادِ»[٤].

ويقول ابن حجر: «من صُورِ المعلَّقِ: أن يُحذف جميعُ السَّندِ، ويُقالُ مثلاً: قال رسول الله ﷺ، ومنها: أن يُحذف إلا الصحابي، أو إلا الصحابي والتابعي معاً، ومنها: أن يَحْذِفَ من حدَّثَه ويضيفه إلى من هو فوقه. فإن كان من فوقه شيخاً لذلك المصنف فقد اختُلف فيه هل يسمى تعليقاً أو لا؟ والصحيح في

---

(١) ينظر: مادة (علق) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٤/ ١٢٥.

(٢) ولا يُشترط التوالي بين الساقطين لأن التعليق يحصل بحذف راو واحد من أول السند، وبالتالي لا حاجة لاشتراط التوالي، ينظر: توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، للصنعاني: ١/ ١٢٦.

(٣) ينظر: المقنع في علوم الحديث، لسراج الدين عمر بن علي الأنصاري، ص: ٧٢، ونزهة النظر، لابن حجر ص: ٨١، والتوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، للسخاوي، ص: ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٦٩.

هذا التفصيل: فإن عُرِف بالنص أو بالاستقراء أن فاعلَ ذلك مدلِّسٌ قُضيَ به، وإلا فتعليقٌ»[١].

وعلى هذا فما يُعرف بـ (البلاغات) في (الموطأ) للإمام مالك بن أنس هي من قبيل الحديث المعلق[٢].

والعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي: أن الإسناد لما سقط أوله أصبح كالشيء المقطوع عن الأرض الموصول من الأعلى كالسقف مثلاً[٣]، وفي هذا يقول ابن الصلاح:

«وكأن هذا التعليق مأخوذٌ من تعليقِ الجدارِ وتعليقِ الطَّلاقِ[٤] ونحوه، لما يشترِكُ الجميعُ فيه من قَطْعِ الاتصالِ»[٥].

---

(١) نزهة النظر، ص: ٨١.

(٢) الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، لأستاذنا الدكتور بديع السيد اللحام، والدكتور مصطفى الخن، ص: ١٥٣.

(٣) ينظر: منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٣٧٥.

(٤) ذكر البُلقيني في (محاسن الاصطلاح، ص: ٧٥) تعليقاً على قول ابن الصلاح: «فائدة: أخذه من تعليق الجدار ظاهر، أما من تعليق الطلاق ونحوه فليس التعليق هناك لأجل قطع الاتصال، بل لتعليق أمر على أمر، بدليل استعماله في الوكالة والبيع وغيرهما، بل وفي الصلاة أيضاً، فلا يصح أن يكون تعليق الطلاق لأجل قطع الاتصال، إلا أن يُراد به قطع اتصال حكم التنجيز باللفظ لو كان منجزاً».

قال ابن حجر معقباً على كلام شيخه البُلقينيِّ في (النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢/ ٦٠٣): «قلت: وهذا هو الذي يتعين مراداً للمصنف فيكون فيه تشبيه أمرٍ معنويٍّ بأمرٍ معنويٍّ، أو يكون مرادُه بالقطع: الدفعُ لا الرفعُ، فإن التعليقَ منعٌ من الاتصالِ، كما أن الطلاقَ منعٌ من الوِصلة، ويأتي هذا أيضاً في تعليقِ الجدار، فإنه منعَ من اتصالِه بالأرض، ووجه مناسبته: أنَّ سقوطَ الراوي منه منعَ من الحكم باتصالِه».

(٥) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٧٠.

وأول من عُرف عنه من النُّقادِ استعمالُ مصطَلَحِ (المعلَّقِ) بمعناه الذي سبق ذِكره، الحافظُ أبو الحسن الدارقطنيُّ (ت٣٨٥هـ)، ثم استعمله الحافظ أبو عبدالله الحُميدي (ت٤٨٨هـ) في كتابه (الجمع بين الصحيحين)[1]، ثم تتابع المحدثون على ذكره واستعماله.

والتعليقُ سببٌ من أسبابِ ضَعفِ سَندِ الحديثِ، لسقوطِ راوٍ أو أكثرَ من مبتدئِه، غيرَ أنَّ هذا الضعفَ يمكن زوالُه إذا عُرِفَ الساقِطُ من السَّنَدِ من طريقٍ أخرى[2]، وفي هذا يقول الحافظ ابن حجر: «إنما ذُكر التعليقُ في قِسمِ المردود

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٦٧.

(٢) هذه هي القاعدة العامة في حكم الحديث المعلق، حيث إن كل سند معلق لا يمكن معرفة حكمه قبولاً أو رداً إلا بعد دراسته وتتبع طرقه، وقد درس العلماء معلقات بعض كتب السنة النبوية، كالموطأ، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وتوصلوا إلى نتيجة خاصة بكل كتاب منها، لا يمكن تعميمها على بقية الأحاديث المعلقة في سائر كتب السنة، وكانت نتيجة الدراسة كالآتي:

أما معلقات الموطأ، وهي ما يُعرفُ بالبلاغات، فقد ذكر الحافظ ابن عبد البر أن عددها واحد وستون بلاغاً، (تضم المعلقات والمبهمات)، ثم قام بوصلها واحداً واحداً في كتابه العظيم: (تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد)، حاشى أربعة أحاديث لم يصلها، وفي هذا يقول ابن عبد البر في كتابه المذكور، ص: ٢٤٢ و٢٤٩ و٢٥٣: «وقد ذكرتُها ـ والحمد لله ـ كلَّها مسندةً متصلةً في (التمهيد) حاشى أربعةَ أحاديثَ وهي...»، ثم جاء بعده ابن الصلاح فوصل هذه الأحاديث الأربعة في رسالة خاصة ألفها لهذا الغرض، وقال فيها: «القول الفصل عندي في ذلك كله: ما أنا ذاكره، وهو أن هذه الأحاديث الأربعة، لم ترد بهذا اللفظ المذكور في الموطأ، إلا في الموطأ، ولا ورد ما هو في معنى واحدٍ منها بتمامه في غير الموطأ إلا حديث (إذا أنشأت بحريَّة) من وجه لا يثبت. والثلاثة الأُخَرُ: واحد، وهو حديث ليلة القدر، ورد بعض معناه من وجه غير صحيح، واثنان منها، ورد بعض معناهما من وجه جيد، أحدهما صحيح، =

= وهو حديث النسيان، والآخر حسن، وهو حديث وصية معاذ ﷺ». يُنظر: رسالة في وصل البلاغات الأربعة في الموطأ، للحافظ أبي عمرو بن الصلاح، وهي في آخر كتاب توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري، بتعليق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: ٢/ ٩٢٧.

وأما المعلقات الموجودة في صحيح البخاري، فقد قام الحافظ ابن حجر العسقلاني بدراستها دراسة تحليلية دقيقة، وهي كما يقول ابن حجر (في مقدمة فتح الباري: ١/ ٤٦٩): «ألف وثلاث مائة وواحد وأربعون حديثاً، وأكثرُها مكرَّرٌ مخرَّجٌ في الكتاب أصولُ متونِه، وليس فيه من المتون التي لم تُخرَّجْ في الكتاب، ولو من طريقٍ أخرى إلا مائة وستون حديثاً، قد أفردتها في كتابٍ مفْرَدٍ لطيفٍ متَّصلةَ الأسانيدِ إلى من علق عنه».

وقد توصل من خلال هذه الدراسة إلى نتيجة دقيقةٍ يمكن أن تكون قاعدةً كليَّةً تضُمُّ كلَّ المعلقات الموجودةِ في صحيح البخاري، وهذه النتيجة هي: أن الحديثَ المعلَّقَ في صحيح البخاري له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون موصولاً في الكتاب نفسه، وحكمه حكمُ الأحاديث الموصولة في الصحيح. وسبب تعليق البخاري له أنه كثيراً ما يحتاج إلى تكرار الحديث؛ لتعدد ما يُستخرج منه من أحكامٍ، فمتى احتاج إلى التكرار ـ مع ضيق المخرج، واشتمال المتن على أحكام ـ لجأ إلى الاختصار، فعلق الإسناد خشية التطويل.

الحالة الثانية: أن لا يكون موصولاً في موضع آخر من الكتاب، وهذه الحالة لا تخلو من إحدى صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الحديث المعلق بصيغة الجزم، مثل: قال، وذكر، وحكى، وروى، فهذه الصيغ يستفاد منها الصحة إلى من علق عنه، لكن يبقى النظر فيمن أبرز من رجال ذلك الحديث، فمنه ما هو على شرط الصحيح، ومنه ما لا يلتحق بشرطه،

أما ما كان على شرطه: فلا إشكال فيه، والسبب في تعليقه: إما لكونه أخرج ما يقوم مقامه؛ فاستغنى عن إيراده مستوفى السياق، وإما لكونه لم يحصل عنده مسموعاً، أو سمعه وشك في سماعه له من شيخه، أو سمعه من شيخه مذاكرة، وغالب هذا فيما أورده عن مشايخه.

وأما ما لا يلتحق بشرطه: فقد يكون صحيحاً على شرط غيره، وقد يكون حسناً صالحاً =

= للحجة، وقد يكون ضعيفاً لا من جهة قدح في رجاله، بل من جهة انقطاع يسير في إسناده.

الصورة الثانية: أن يكون الحديث المعلق بصيغة التمريض، مثل: يُذكر، ويروى، وروي، وذُكِر، وأشباهها، فهذه الصيغ لا يستفاد منها الصحة ولا الضعف، وفيها ما هو صحيح على شرط الصحيح، وهو قليل جداً، وفيها ما هو صحيح ليس على شرطه، وفيها ما هو حسن، وفيها ما هو ضعيف، قال ابن الصلاح (في معرفة أنواع علم الحديث، ص٢٥): «ومع ذلك فإيراده له في أثناء الصحيح مشعر بصحة أصله إشعاراً يؤنس به ويركن إليه». وقال الحافظ ابن حجر: «الضعيف الذي لا عاضد له: وهو في الكتاب قليل جداً، وحيث يقع ذلك فيه يتعقبه المصنف بالتضعيف... فمن أمثلة ذلك قوله: (ويذكر عن أبي هريرة رفعه: (لا يتطوع الإمام في مكانه) ولم يصح)». وهذا التفصيل كله يتعلق بالأحاديث المرفوعة. وأما الأحاديث الموقوفة فإنه يجزم بما صح منها عنده، ولو لم يبلغ شرطه، ويُمرض ما كان فيه ضعف وانقطاع. يُنظر في تفاصيل هذه المسألة: تغليق التعليق، لابن حجر: ٢/ ٨، ومقدمة فتح الباري، لابن حجر: ١/ ١٧ ـ ١٩، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٣٢٥ ـ ٣٤٣، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٤، ٢٥.

وأما المعلقات الموجودة في صحيح مسلم، فقد ذكر أبو علي الغساني الجياني (ت٤٩٨هـ)، وتابعه الإمام المازري (ت٥٣٦هـ)، والحافظ العراقي (ت٨٠٦هـ): أنَّ الانقطاعَ وقع فيما رواه مسلم في كتابه في أربعةَ عشَرَ موضعاً، وقد تعقَّب النوويُّ قولَ أبي عليٍ الجيانيِّ ذاكراً أنَّ عددها اثنا عشَرَ حديثاً، وليس أربعة عشر؛ لأن الجيانيَّ ذكرَ حديثاً مكرَّراً، وذكر أيضاً حديثاً هو في بعض روايات صحيحِ مسلمٍ، وليس موجوداً في رواية صحيحِ مسلمٍ التي بين أيدينا اليوم. كما أنَّ هذه الأحاديث الاثنا عشر ليست كلها من المعلقات: بل إن ستةً منها بصيغة الاتصال، ولكن الإمام مسلماً أبهم في كل واحدٍ منها اسمَ من حدَّثه (ومع ذلك فأربعة منها ذُكر اسم المبهم فيها في الصحيح نفسه، واثنان عرف اسم المبهم فيهما من خارج الصحيح)، وخمسةً منها بصيغة التعليق، وهي موصولة في مكان آخر من الصحيح، وواحداً فقط بصيغة التعليق الذي لم يصلْه في صحيحه، وهو موصول خارج الصحيح، وفيه يقول الحافظ العراقي (في: التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح، ص: ٣٣): «ليس في كتابِ مسلمٍ=

للجهلِ بحالِ المحـذوفِ، وقد يُحكم بصحتـه إن عُرِف بأن يجيءَ مسمًّى من وجه آخر»[١].

ثانياً ـ المعضل:

المُعْضَل ـ بفتح الضاد ـ اسمُ مفعولٍ من الفعلِ الرباعيِّ (أَعَضَلَ)، والعَضَلُ في اللُّغة يدلُّ على شِدّةٍ والتواءٍ في الأمر[٢]، يقال: أعضَلَني فلانٌ؛ إذا أعياني أمرُه، وأعضلَ فلانٌ الأمرَ إذا جعلَهُ مستغلَقاً، لا يُهتدى لوجهِه[٣].

المعضل اصطلاحاً: استعمل المحدثون مصطلح (المعضَل) للدلالة على صورة من صور الانقطاع في السند[٤]، وهذه الصورة تتعلق بعدد الساقطين

= بعد المقدِّمة حديثٌ معلَّقٌ لم يوصلْه إلا حديث أبى الجُهَيْم».

وعلى هذا، فقد خلص البحثُ في معلقات الإمامِ مسلمٍ إلى أنهـا موصولةٌ صحيحةٌ، لا إشكال فيها، وهذا ما أكده النووي (في شرحه على صحيح مسلم: ١/ ١٨) بقوله: «ليس شيء من هذا ـ أي: التعليق والانقطاع ـ والحمد لله مخرِجاً لما وُجِدَ فيه من حيِّزِ الصَّحيحِ بل هي موصولةٌ من جهاتٍ صحيحةٍ». ينظر للتوسع ومعرفة أماكن المعلقات في صحيح مسلم: في شرح النووي على صحيح مسلم: ١/ ١٦ ـ ١٨، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٣٤٤ ـ ٣٥٤.

(١) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٨١.

(٢) ينظر: مادة (عضل) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٤/ ٣٤٥.

(٣) مختار الصحاح، للرازي، ص: ١٨٤.

(٤) لكن قال ابن حجر (في النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢/ ٥٧٥): «وجدت التعبير بالمعضل في كلام الجماعة من أئمة الحديث فيما لم يسقط منه شيء البتة»، ثم ذكر أمثلة على ذلك يظهر من خلالها أنهم قد يطلقون مصطلح المعضل على ما أشكل متنه، واستنكره الحفاظ، ومن هذه الأمثلة: ما نقله من قول أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجُوزَجاني ـ في ترجمة ضُبارة بن عبدالله بن مالك الحضرمي، أحد الضعفاء ـ: «روى حديثاً معضَلاً»، وهو متصل الإسناد.

في الموضع الواحد.

ومفهومه كما ذكره المحدثون: هو ما سقط من سنده راويان فأكثر على التوالي في موضع واحد، سواء في أوله، أو في أثنائه، أو في آخره[١].

قال الحافظ العراقي: «المعضَلُ: ما سقَطَ من إسنادِه اثنانِ فصاعِداً من أي موضِعٍ كان. سواءٌ سقطَ الصحابيُّ والتابعيُّ، أو التابعيُّ وتابعُه، أو اثنان قبلهما، لكن بشرط أن يكون سقوطُهُما من موضِعٍ واحدٍ»[٢].

وهذا حيث يتحقق سقوطُ اثنين من السند، «أما مع الاحتمال فلا يسمى معضلاً»[٣]، كما قال الحافظ ابن حجر، وعلى هذا، فلا يتداخل (المعضَلُ) مع (المرسَل) الآتي ذِكْرُه؛ لأن المرسَلَ هو ما أضافه التابعيُّ إلى رسول الله ﷺ، ومن المحتَمَل أن يكون الساقِطُ من سنده أكثرُ من واحد، ومع ذلك فلا يُسمى (معضلاً) لأن الساقِطَ قد يكون واحداً وقد يكون أكثر، ومع هذا الاحتمال لا يكون سقوط اثنين من سنده متحقَّقاً؛ فلا يُسمَّى معضَلاً، والله أعلم.

وقد ذكر الحاكم النيسابوري أن أول من أصل لهذا المصطلح بهذا المفهوم الإمام علي بن المديني، وتبعه على ذلك أئمة الحديث من بعده، وفي هذا يقول الحاكم: «ذَكَرَ إمامُ الحديثِ عليُّ بنُ عبدِاللهِ المدينيُّ فمن بعدَه من أئمتِنا أنَّ

(١) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٥٩، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٦٠، وفتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٥٩، ١٦٠، واليواقيت والدرر، للمناوي: ١/ ٤٨٦، وقفو الأثر، لابن الحنبلي، ص: ٦٩، وشرح شرح نخبة الفكر، لملا علي القاري، ص: ٣٩٢، وظفر الأماني، للكنوي، ص: ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ١/ ٢١٦.

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٦١.

المعضَل من الروايات أن يكون بين المرسِل إلى رسول الله ﷺ أكثر من رجل، وأنه غير المرسَل فإن المراسيل للتابعين دون غيرهم»(١).

ويُلاحَظُ على التعريفِ الذي ذكره الحاكمُ أمران:

الأول: لم يشترط الحاكم التوالي في السقط، غير أن الأمثلة التي ساقها لتوضيح صورة المعضل كانت لأسانيد سقط منها راويان على التوالي، فقد ذكر فيها: عن عمرو بن شعيب (مرفوعاً)، وعن مسلمة بن علي (مرفوعاً)، ثم قال: «فقد أعضلَ الإسنادَ الأولَ عمرو بن شعيب، والإسنادَ الثاني مسلمةُ بنُ عليٍ، ثم لا نعلمُ أحداً من الرواة وَصَلَهُ ولا أرسلَه عنهما؛ فالحديثان مُعضَلان»(٢).

الثاني: لم يحصر الحاكم السقط في المعضل بانتهاء السند، بل لو كان السقط في أثناء السند كان معضلاً، ويؤكد ذلك الأمثلة التي ساقها للمعضل حيث ذكر في بعضها: «عن مالك إنه بلغه أن أبا هريرة قال: قال رسول الله ﷺ. . .»، ثم ذَكَرَ الحاكم(٣) أن مالكاً رواه عن محمد بن عجلان عن أبيه(٤).

وأما قول الخطيب البغدادي: «وأما رواية تابع التابعي عن النبي ﷺ

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٣٦.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٣٦.

(٣) وخالف في ذلك النسائي حيث ذهب إلى أن محمد بن عجلان لم يسمعه من أبيه بل رواه عن بكير عن عجلان، ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢١٢.

(٤) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٣٧، وانظر التقييد والإيضاح، للعراقي، ص: ٨٣، حيث قال: «عرفنا سقوط اثنين منه فلذلك سموه معضلاً»، لكن ابن حجر تعقبه قائلاً: «بل السياق يشعر عدم السقوط؛ لأن معنى قوله: بلغني، يقتضي ثبوت مبلغ، فعلى هذا فهو متصل في إسناده مبهم لا أنه منقطع، وقول الشيخ في الجواب: «إنا عرفنا منه سقوط اثنين»، فيه نظر على اختياره؛ لأنه يرى الإسناد الذي فيه مبهم لا يُسمى منقطعاً كما صرح به، فعلى هذا لم يسقط من الإسناد بعد التبيين سوى واحد».

فيسمونه (المعضل)، وهو أخفض مرتبة من المرسل»[١]. فلم يقصد منه تعريف المعضل بحده الجامع المانع، ولكنه أراد تمييز صورة من صور الإعضال وهي رواية تابع التابعي عن النبي ﷺ، عن صورة المرسل الذي هو رواية التابعي عن النبي ﷺ.

ومن أمثلة استخدام المحدثين لمصطلح (المعضل) ما جاء في كلام أبي داود السجستاني عقب حديث «إذا وقع الرجل بأهله وهي حائض فليتصدق بنصف دينار»، حيث قال: «وروى الأوزاعي عن يزيد بن أبي مالك عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن النبي ﷺ قال: «آمره أن يتصدق بخمسي دينار». «وهذا معضل»[٢].

فقول أبي داود: «هذا معضل» يتفق في معناه مع ما ذكره الحاكم عن علي ابن المديني وغيره من أئمة الحديث، من أنّ المُعْضَلَ ما سقط منه راويان في موضع واحد؛ لأن (عبد الحميد بن عبد الرحمن) بينه وبين النبي ﷺ في هذا الحديث راويان، كما جاء ذلك عند أبي داود نفسِه في أول الباب حيث قال: «حدثنا مسدد، قال: حدثنا يحيى، عن شعبة، قال: حدثني الحكم، عن عبد الحميد بن عبد الرحمن، عن مِقْسَم، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ في الذي يأتي امرأته وهي حائض، قال: «يتصدق بدينار أو نصف دينار»[٣].

وأما عن علاقة المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي، فالحديث المعضل ـ بفتح الضاد ـ إنما سمي بذلك لأن الراوي أعضله عندما أسقط راويين من

---

(١) الكفاية في علوم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

(٢) سنن أبي داود، في الطهارة، (باب: في إتيان الحائض): (١/ ٦٩)، برقم: (٢٦٤).

(٣) سنن أبي داود، في الطهارة، (باب: في إتيان الحائض): (١/ ٦٩)، برقم: (٢٦٦).

سنده، حيث جعل أمر معرفة مخرج الحديث مستغلَقاً، لا يُهتدى لوجهه(١)، ولا يَنتفعُ به مَن يرويه عنه(٢)، وكأن «المحدِّث الذي حدَّث به أعضَلَه حيث ضيق المجالَ على من يوفيه إليه وحال بينه وبين معرفة روايته بالتعديل أو الجرح وشدد عليه الحال ويكون ذاك الحديثُ معضَلاً لإعضالِ الراوي له» ومما يعزِّزُ هذا المعنى استخدامُ العلماءِ المتقدمين له بهذا المعنى؛ فهذا الحاكمُ أبو عبدالله يقول عند كلامه عن المعضل بعد أن ساق أمثلة له: «فقد أعضلَ الإسنادَ الأولَ عمرو ابن شعيب، والإسنادَ الثاني مسلمةُ بنُ عليٍ، ثم لا نعلمُ أحداً من الرواة وَصَلَهُ ولا أرسلَه عنهما؛ فالحديثان مُعضَلان»(٣).

وهذا ما رجَّحه البُلقيني عندما قال: «وبالجملةِ فالأحسنُ أن يكون من أعضَلَتُهُ؛ إذا صيَّرتَ أمرَه معضَلاً»(٤)، وعقَّبَ عليه ابن حجر بقوله: «فكَأَنَّ المحدِّثَ الذي حَدَّثَ به على ذلك الوجه أعضَلَه، فَصَارَ مُعضَلاً، وبهذا التقريرِ يَنْدَفِعُ الإشكالُ(٥)»(٦).

والعلاقة بين المعضل والمعلق هي: علاقة عمومٍ وخصوصٍ من وجهٍ؛

---

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٢/ ١٦.

(٢) منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٣٧٩.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٣٦.

(٤) محاسن الاصطلاح، للبلقيني، ص: ٦٨.

(٥) ويقصد به الإشكال الذي أثاره ابن الصلاح (في كتابه: معرفة أنواع علم الحديث، ص: ٥٩) عندما قال: «أصحابُ الحديث يقولون: أعضله فهو معضَلٌ بفتح الضَّادِ. وهو اصطلاحٌ مشكِلُ المأخَذِ من حيث اللغةُ، وبحثتُ فوجدتُ له قولهم: (أمرٌ عَضِيلٌ) أي مستغلِقٌ شديدٌ، ولا التفات في ذلك إلى معضِلٍ بكسرِ الضاد، وإن كان مثلَ عَضِيلٍ في المعنى».

(٦) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٨١.

يجتمعان في شيء وينفرد كل واحد منهما في شيء؛ يجتمعان إذا سقَطَ من أوَّلِ السَّندِ راويان فأكثرُ على التوالي، ويسمى عندئذٍ معضَلاً ومعلقاً معاً، معضلاً لسقوط راويين فأكثر على التوالي من السند، ومعلقاً؛ لوجود السقط في أول السند.

وينفرد المعضَلُ إذا سقط اثنان من وسَط السندِ أو آخره، ولم يكن السقطُ في أول السند، ويسمى السندُ في هذه الحالةِ معضلاً فقط لا مُعلقاً. وينفرد المعلَّقُ إذا سقط راوٍ واحدٌ فقط من أولِ السندِ، فيكون الحديثُ عندها مُعلقاً لا مُعضَلاً[1].

والمعضل مثل المعلق داخل في قسم المردود؛ للجهل بحال المحذوف ـ وهو هنا راويان ـ فإن عُرِف المحذوف من طريق أخرى، حُكِم عليه من خلال دراسة سنده بما يناسب حاله.

ثالثاً ـ المنقطع:

المنقطع لغة: يستوعب كل ما ليس بمتصل، بسبب وقوع سقط في أي محل من السند سواء في أوله أو وسطه أو أخره، وقد تقدم بيان معنى جذره اللغوي.

المنقطع اصطلاحاً: استعمل المحدثون مصطلح (المنقطع) استعمالاً خاصاً، للدلالة على نوع خاص من أنواع السقط في السند، وقد شرح الحافظ ابن حجر مفهومَ المنقطعِ بقوله: «وإلا ـ أي إن لم يكن الساقط في أول السند ولا في آخره ـ فإن كان الساقط باثنين غير متوليين في موضعين مثلاً فهو المنقطع، وكذلك إن سقط واحد فقط، أو أكثر من اثنين، لكن يُشترط عدم التوالي»[2].

---

(١) يُنظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢١٩.

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٨٤.

فمن خلال كلام ابن حجر السابق يمكن تعريف المنقطع بما يلي:

ما سقَط في أثنـاء سَنَدِه راوٍ واحدٌ، في مَوضـعٍ واحدٍ، أو في مواضعَ مُتفرِّقةٍ.

وهذا التحديد لمصطَلح المنقطِع لم يرِد في عباراتِ المتقدمين، بل إن كثيراً منهم كان يطلِقُ هذا المصطلحَ على أي انقطاعٍ في السندِ؛ لأن سلسلةَ الإسنادِ كانتْ قصيرةً، لا تحتاج لتمييز أنواع السقط الحاصل فيها، بل إننا لنجدُ في عباراتِ كثيرٍ منهم استعمالَ (المنقطع) استعمالاً مرادفاً لمصطلح (المرسل)، ولكن عندما طالت سلسلةُ الإسنادِ وحصل سقطٌ للرواة في أثناء السندِ بدأت محاولاتُ المحدثين لتمييزِ هذا النوعِ من السقطِ عن المرسَلِ؛ لأن السقط الحاصلَ في المرسلِ لا يُماثلُ السقطَ الحاصلَ في غيرِه في الحكمِ.

ومن أوائل من حاول التمييز بين المنقطع والمرسل الإمامُ الحاكمُ حيث قال: «النوع التاسع من هذا العلم معرفة المنقطع من الحديث وهو غير المرسل وقل ما يوجد في الحفاظ من يميز بينهما»(١).

ثم ذكر ثلاثة أمثلة لأنواع الانقطاع، ولا ينطبِقُ اسم (المنقطِع) إلا على الأوّل والثالثِ منها:

الأول منها: أن يَرِدَ في الإسناد بعضُ الرواةِ بلفظ مُبهَمٍ نحو (رجل)، وذكر الحاكم مثالاً عليه، وفيه: رواية أبي العلاء بن الشخير، عن رجلين من بني حَنظَلَةَ، عن الصحابي الجليل شداد بن أوس، ثمَّ عقَّبَ عليه بقولِه: «هذا الإسنادُ مَثَلٌ لنوعٍ من المنقطعِ لجهالةِ الرجلينِ بين أبي العلاء بن الشخير وشداد ابن أوس»(٢).

---

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٧.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٨.

والثاني منها: أن «يُروى الحديث وفي إسناده رجل غير مسمى وليس بمنقطع»[1] لورود اسم ذلك الراوي من طريق أخرى، ومثل له بجهالة راو من التابعين، ثم عقب عليه بقوله: «فهذا النوع من المنقطع الذي لا يقف عليه إلا الحافظ الفهم المتبحر في الصنعة»[2].

والثالث منها: «أن يكون في الإسناد رواية راو لم يسمع من الذي يروي عنه الحديث قبل الوصول إلى التابعي الذي هو موضع الإرسال، ولا يقال لهذا النوع من الحديث مرسل إنما يقال له منقطع»[3]، ثم مثل له بوجود انقطاع في رواية ـ من سمع ـ ما لم يسمع، كعبد الرزاق عن الثوري، والثوري عن أبي إسحاق.

ومن خلال أمثلة الحاكم السابقة يمكن القول: إن الحاكم يُدخل في مفهوم المنقطع وجودَ راو ساقط في السند، أو وجود راوٍ مبهمٍ غيرِ مُسَمَّى، فكلا الحالين يُطلَقُ عليهما مصطلحُ (المنقطع) عنده.

كما يمكن القول إن الحاكم بقوله في مثال النوع الثالث: «قبل الوصول إلى التابعي الذي هو موضع الإرسال» لم يقصد إلا ذِكْرَ صُورةٍ من صُوَرِ الانقطاعِ، أو حالةٍ من حالاتِ السقط، وبالتالي لا يسلم الاعتراضُ عليه بأنه كان من حق العبارة عليه أن يقول: (قبل الوصول إلى الصحابيِّ؛ لأن التابعي لو سقط من السند كان السندُ منقطعاً لا مرسلاً)[4] ـ لا يسلم الاعتراض عليه لأن الحاكم

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٨.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٨.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٨.

(٤) يُنظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٢/ ٥، وتدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢٠٧.

نفسَه ذكر في الصورة الأولى حالةً للانقطاع كان التابعي فيها مبهماً، وهذا يعني أن التابعيَّ لو سقطَ من السَّندِ كان السندُ منقطعاً عنده من باب أولى، ولهذا أخرج التابعيَّ من مثال النوع الثالث للمنقطع؛ لأنه يدخل فيما سبق من باب أولى(١).

وبعد الحاكم جاء الخطيب البغدادي فأراد أيضاً أن يميز بين المرسل والمنقطع فقال:

«هذه العبارة تستعمل غالباً في رواية من دون التابعي عن الصحابة، مثل أن يروي مالك بن أنس عن عبدالله بن عمر، أو سفيان الثوري عن جابر بن عبدالله، أو شعبة بن الحجاج عن أنس بن مالك، وما أشبه ذلك»(٢).

إنَّ الخطيب البغدادي لم يقصد أن يُعَرِّف المنقطع تعريفاً جامعاً مانعاً، وإنما قصد تمييز المنقطِع عن المرسَل، فذكر هذه الصورةَ التي قد تشتبه مع المرسَل لتقارب الطبقتين، وإلا فصورة الانقطاعِ بين تبع أتباع التابعين والتابعين لا تندرج فيما ذكره الخطيبُ وكذلك صورة الانقطاع في طبقة دونها.

ومما ينبغي التنبُّه له أن بعضَ المحدثين كان يطلِق المنقطعَ على مفهومٍ خاصٍّ عنده، ومن هذه المفاهيم الخاصة:

أولاً: عند الحاكم: حيث كان يُطلِقُ مصطلحَ (المنقطع) على السَّندِ الذي ذُكِرَ فيه بعضُ رواته بلفظٍ مبهَمٍ، نحو (رجل)، أو (شيخ) أو نحوهما، وأما جمهور المحدثين فيعدون ذلك متصلاً في سنده مبهم(٣)، قال الحافظ العلائي: «والتحقيق أن قول الراوي عن رجل ونحوه متصلٌ، ولكن حكمه حكم المنقطع؛

---

(١) يُنظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٥٧.

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

(٣) يُنظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٣٥٣.

لعدم الاحتجاج به»[١].

ثانياً: عند الحافظ ابن عبد البر: حيث ذكر للمنقطع مفهوماً عاماً يقترب من المعنى اللغوي للكلمة، ولم ينسب هذا التفسير الذي ذكره للمنقطع إلى المحدثين بل نسبه إلى نفسه فقال: «المنقطع عندي ما لا يتصل سواء كان يُعزى إلى النبي ﷺ، أو إلى غيره»[٢]. وقد تابع صاحب البيقونية ابن عبد البر على هذا المفهوم الخاص لمصطلح المنقطع فقال:

وَكُلُّ مَا لَمْ يَتَّصِلْ بِحَالِ   إسْنَادُهُ مُنقَطِعُ الأوصَالِ[٣]

ثالثاً: عند الحافظ أبي بكر البرديجي[٤]: حيث كان يرى أنَّ الحديث المنقطع هو ما روي عن التابعي ومن دونه موقوفاً عليه من قوله أو فعله[٥]. ومعلوم أن هذا يسمى عند أهل الحديث مقطوعاً.

والعلاقة بين المنقطع والمعلق هي: علاقة عمومٍ وخصوصٍ من وجهٍ أيضاً؛ حيث يجتمعان فيما إذا سقطَ من أوَّلِ السندِ راوٍ واحدٌ فقط، فيُسمى عندئذٍ معلقاً ومنقطعاً، وينفردُ المعلَّقُ إذا سقط من أولِ السند أكثرُ من راوٍ، حيث يسمى معلَّقاً فقط، ولا يُسمى منقطعاً، وينفرد المنقطع إذا سقط من غير أول السند راوٍ واحدٌ، حيث يُسمى عندها منقطعاً فقط، ولا يسمى مُعلقاً.

وأما علاقة المنقطع بالمعضل فكلٌّ منهما يدخل تحت مفهومِ الانقطاعِ

---

(١) جامع التحصيل، للعلائي، ص: ٩٦.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر: ١/ ٢٢.

(٣) البيقونية، ص: ١.

(٤) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٧٣.

(٥) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

الظاهرِ؛ حيث إنَّ في كلٍّ منهما سقطٌ من السندِ، لكنَّ لكلٍ منهما مفهوماً خاصاً لا يشترك فيه مع الآخرِ في صورةٍ من الصور؛ إذ إن مفهوم المنقطع يتناول سقوط راو واحدٍ، وأما مفهوم المعضل فيتناول سقوط راويين على نحو متوالٍ، ومن هنا فلا يجتمع المنقطع والمعضل في صورةٍ واحدةٍ.

والمنقطع داخل أيضاً في قسم المردود، إلا أنه إذا كان السقط في موضع واحد من السند، فهو أخف حالاً من المعضل، وأما إذا كان السقط في موضعين أو أكثر فإنه يتساوى مع المعضل في سوء الحال[1]، ويمكن زوال ضعف المنقطع بورود الساقط مسمىً في طرق أخرى.

رابعاً ـ المرسل:

المرسَلُ لغةً: اسمُ مفعُولٍ من الفِعْلِ الرباعيِّ (أَرْسَلَ)، وأصلُه الثلاثيُّ (رَسَلَ)، وهو أصلٌ واحدٌ مطَّردٌ مُنْقاسٌ، يدلُّ على الانبعاثِ والامتدادِ[2]. وأصلُ المعنى الاصطلاحيِّ للمرسَلِ[3]:

إمّا من قولهم: أرسلتُ كذا، إذا أطلقتَه ولم تمنعْه، كما في قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾[مريم: ٨٣]، فكأنَّ المُرْسِلَ أطلقَ الإسنادَ ولم يقيدْه براوٍ معروفٍ.

وإمَّا من قولهم: جاءَ القومُ أرْسَالاً؛ أي: قِطَعاً متفرقين، فكأنه تُصُوِّرَ من هذا اللَّفظِ الاقتطاعُ، فقيل للحديثِ الذي قُطِعَ إسنادُه، وبقي غيرَ متصِلٍ: مرسلٌ.

---

(١) يُنظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٨٢.

(٢) يُنظر: مادة (رَسَلَ) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٢/ ٣٩٢.

(٣) يُنظر: جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلائي، ص: ٢٣ و٢٤، ومادة (رسل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٢٨١، ٢٨٥.

وإمَّا من قولِهم: ناقةٌ مِرْسَالٌ؛ أي: سريعةُ السَّيرِ، فكأن المرسِلَ للحديثِ أسرَعَ فيه عَجِلاً فحذفَ بعضَ إسناده.

المرسل اصطلاحاً: لم يكن مصطلحُ (المرسل)، عند المتقدمين من النقاد، مستقراً، كما هو الحال عند المتأخرين منهم، وإنما كان المرسلُ والمنقطعُ واحداً. ولكن لما كان مفهومُ **المرسَلِ** عندهم غيرَ مفهومِ المنقطع، وكان حكمُه غيرَ حكمِه، حاولَ المحدثون قصرَ مصطلَح (المرسَلِ) على مفهومٍ، ومصطلحَ (المنقطِعِ) على مفهومٍ آخرَ.

ومن أوائِلِ من حرّر بعبارتِه معنى (المرسَلِ) متميِّزاً عن (المنقَطِع) أبو عبدالله الحاكم عندما قال: «مشايخُ الحديثِ لم يختلفوا في أن الحديثَ المرسلَ: هو الذي يرويه المحدِّثُ بأسانيدَ متصلةٍ إلى التابعيِّ، فيقول التابعيُّ: قال رسولُ الله ﷺ»[1].

ثم جاء الخطيب البغدادي فذكرَ أنَّ النُّقادَ استعملوا المرسَلَ بمعنى المنقطعِ على أي وجهٍ كان الانقطاعُ في سنَدِه، لكنَّه عقَّبَ عليه بأن استعمالَ المحدثين للمرسَلِ كان أكثرَ على المفهوم الذي ذكره الحاكم، فقال: «وأما المرسَل: فهو ما انقطعَ إسنادُه، بأن يكون في رواتِه من لم يسمعْه ممن فوقه، إلا أن أكثرَ ما يوصَفُ بالإرسالِ من حيث الاستعمالُ: ما رواه التابعيُّ عن النبيِّ ﷺ»[2].

وبعد الخطيب البغدادي جاء تعريفُ الحافظ ابن عبد البر الذي نقلَ فيه إجماعَ المحدثين على المفهومِ الذي ذكرَه، حيث قال:

«هذا الاسمُ أوقعوه بإجماعٍ على حديثِ التابعيِّ الكبيرِ عن النبي ﷺ

---

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٥.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

ـ ومثل له بجماعة ـ وكذلك من دون هؤلاء ـ ومثَّلَ بجماعةٍ آخرين ـ ومن كان مثلهم من سائر التابعين الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم، فهذا هو المرسل عند أهل العلم، ومثله أيضاً مما يجري مجراه عند بعض أهل العلم مرسل مَن دون هؤلاء... عن النبي ﷺ يسمونه مرسلاً كمرسل كبار التابعين، **وقال آخرون**: حديث هؤلاء عن النبي ﷺ يسمى منقطعاً؛ لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين، وأكثر روايتهم عن التابعين فما ذكروه عن النبي ﷺ يسمى منقطعاً»(١).

فما يرسله صغارُ التابعين، لا يُسمى مرسلاً عند طائفةٍ من المحدثين، بل يُسمى منقطعاً كما نقلَ ابن عبد البر، لكن ابن الصلاح تعقَّبه(٢) قائلاً: «والمشهورُ التسويةُ بين التابعين أجمعين في ذلك ﷺ»(٣). وقال ابن حجر: «لم أر تقييده بالكبيرِ صريحاً عن أحدٍ... نعم قيَّدَ الشافعيُّ المرسلَ الذي يُقبل إذا اعتضد ـ بأن يكون من روايةِ التابعي الكبيرِ ولا يلزمُ من ذلك أنه لا يسمي ما رواه التابعيُّ الصغيرُ مرسلاً، والشافعيُّ مصرِّحٌ بتسميةِ روايةِ من دونَ كبارِ التابعين مرسلةً وذلك في قوله: (ومن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين بدلائل ظاهرة)(٤)»(٥).

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر: ١/ ١٩، ٢٠، ٢١.

(٢) والدليل على أن ابن الصلاح كان متعقباً لابن عبد البر في هذه العبارة أن الحافظ ابن حجر ذكر (في النكت على مقدمة ابن الصلاح: ٢/ ٥٤١) أن ابن الصلاح تابعَ ابنَ عبدِ البر في الكلام الذي تقدم على عبارة ابن الصلاح هذه.

(٣) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٥٢.

(٤) الرسالة، للإمام الشافعي، ص: ٤٦٧.

(٥) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٤٣.

فتحصَّل مما سبق أن المرسلَ عند المحدثين: هو ما أضافه التابعي ـ صغيراً أو كبيراً ـ إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، أوصفةٍ خلْقيةٍ أو خُلُقيةٍ.

لكن هذا التحديدَ لمصطلح (المرسل) أغلبيٌّ لم يذكرْ بعضَ الحالاتِ النادرةِ التي يُمكنُ أن تلحق بالمرسَل، وهي ليست منه، ومن ذلك أن التابعيَّ الذي رأى بعضَ الصحابة، ولم يسمع منهم شيئاً، له شرف التابعية، ولكن حديثَه عن النبيِّ ﷺ معضَلٌ، وحديثَه عن الصحابة منقطعٌ[1].

ومن أمثلة ذلك: إبراهيم بن يزيد النخعي، الذي قال فيه أبو حاتم الرازي: «لم يلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي ﷺ إلا عائشة، ولم يسمع منها شيئاً؛ فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنساً ولم يسمع منه»[2].

فرواية إبراهيم عن الصحابة على هذا الأساس لا تكون متصلة، وإن كان تابعياً، وقد أكد هذا الحكم الإمام الذهبي عندما قال: «لم نجد له سماعاً من الصحابة المتأخرين الذين كانوا معه بالكوفة؛ كالبراء، وأبي جحيفة، وعمرو بن حريث. وقد دخل على أم المؤمنين عائشة، وهو صبي ولم يثبت له منها سماع، على أن روايته عنها في كتب أبي داود، والنسائي، والقزويني؛ فأهل الصنعة يعدون ذلك غير متصل مع عدِّهم كلِّهم لإبراهيمَ في التابعين»[3].

---

(١) وهذا على مذهب من يقول في تعريف التابعي: هو من لقي الصحابة، وهو ما رجحه ابن حجر في النزهة (ص: ١١٣)، حيث قال في تحديد المقصود بالتابعي: «هو من لقي الصحابة كذلك ـ أي كملاقاة الصحابة للنبي ﷺ ـ وهذا متعلق باللقي وما ذكر معه... وهذا هو المختار خلافاً لمن اشترط في التابعي طول الملازمة، أو صحة السماع، أو التمييز».

(٢) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص: ٩.

(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٤/ ٥٢٠، ٥٢١.

وإذا كانت روايتُه عن الصحابةِ منقطِعَةً فروايتُه عن النبي ﷺ معضلة لسقوط أكثر من راو من سنده، يقول البيهقي: «لم يسمعْ ـ أي: إبراهيم ـ من الصحابةِ ﷺ إلا اليسيرَ جداً أو لم يسمعْ منهم شيئاً أصلاً فإذا أرسلَ عن النبي ﷺ لا يكون بينه وبينه واحدٌ بل أكثرُ»[١].

كما يدخلُ في تعريفِ المرسَلِ مما ليس منه: ما سمعَه بعضُ الرواةِ قبل إسلامِهم من النبي ﷺ مباشرةً، ثم أسلموا بعد وفاته ﷺ، وحدثوا بما سمعوا منه، فهؤلاء يُعَدون في (التابعين) قطعاً؛ لرؤيتهم للصحابة، لكن روايَتهم ليست مرسلةً، بل هي متصلةٌ صحيحةٌ، ومع ذلك فهي تدخل في تعريفِ المرسَل[٢].

ومن هؤلاء: التنوخيُّ رسولُ هِرَقلَ فإنّه ـ كما يقول السخاوي ـ «مع كونه تابعياً محكومٌ لما سمعه بالاتصالِ، لا الإرسالِ»[٣].

وقد استشعرَ ابن حجر هذه الحالةَ وعدَّها نقضاً صحيحاً لتعريفِ المرسَل فقال: «هذا عندي نقضٌ صحيحٌ، واعتراضٌ واردٌ، لا مَحيْدَ عنه، ولا انفصال منه، إلا أن يُزاد في الحدِّ ما يخرِجُه، وهو أن يقول: المرسل: ما أضافه التابعيُّ إلى النبيِّ ﷺ مما سمِعَه من غيره»[٤].

لكنْ، ما ذكرَه ابن حجر يُخرِجُ الحالةَ الأخيرةَ فقط، ولا يُخرِجُ الحالة الأولى، ومن هنا فالأولى أن يقال: إنَّ النادرَ لا عبرةَ له، وهو ما تعقَّبَ به الحافظُ السخاوي شيخَه ابن حجر عندما ذكر المسألةَ السابقةَ حيث قال: «وهو

---

(١) جامع التحصيل، للعلائي، ص: ٨٩.

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٤٦.

(٣) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٣٥.

(٤) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٥٤٦.

مُتَعَيَّنٌ، وكأنهم أعرضُوا عنه لندورِه»[1].

وحكم الحديثِ المرسَلِ عند أكثرِ المحدثينَ كحُكمِ المنقطِع داخلٌ في قِسمِ الأحاديثِ المردودةِ؛ قال الحافظُ ابن حجر: «وإنما ذُكِر في قسم المردود للجهلِ بحال المحذوفِ؛ لأنه يَحْتَمِلُ أن يكونَ صحابياً ويَحْتَمِلُ أن يكونَ تابعياً، وعلى الثاني يحتملُ أن يكون ضعيفاً، ويحتملُ أن يكون ثقةً، وعلى الثاني يحتملُ أن يكون حملَ عن صحابيٍّ، ويحتملُ أن يكون حملَ عن تابعيٍّ آخرَ، وعلى الثاني فيعود الاحتمال السابق ويتعدد...»[2].

وقد أكّدَ أكثر المُحدثين من خلالِ أقوالِهم وتصرفاتِهم إزاءَ النصوصِ المرسَلَةِ - على ردِّ الحديثِ المرسَلِ وعدمِ الاحتجاجِ به من حيثُ الصناعةُ الحديثيةُ لعدمِ الاتصالِ، والجهلِ بحالِ المحذوفِ، ومن ذلك: قولُ الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): «نحن لا نقبل الحديث المنقطع»[3]، وقولُه أيضاً: «نحن لا نُثبِـتُ المنقطِعَ على وجهِ الانفِرادِ[4]»[5].

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٣٥.

(٢) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٨٢.

(٣) الأم، للإمام الشافعي: ٥/ ١٣٥.

(٤) من خلال هذا النص للشافعي يظهر أن المرسَل عنده مردودٌ بمفرده، وقبولُه لما قَبِل من المراسيلِ إنَّما كانَ بسببِ اعتضادِها بما يقويها من القرائنِ، ومع ذلك، فالشافعيُّ لم يقلْ إن هذه القرائنَ تصحِّحُ نِسبةَ الحديثِ المرسَلِ إلى النبيِّ ﷺ، وإنما غايةُ ما صرَّح به أن هذه القرائنَ إذا وُجِدَتْ «أحببنا أن نقبلَ مرسَلَه، ولا نستطيعُ أن نزعُمَ أنَّ الحُجَّةَ تثبتُ به ثبوتَها بالمتَّصِلِ». يُنظر: الرسالة، للشافعي، ص: ٤٦٤، وشرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ١/ ٢٩٩، حيث ذكر ابنُ رجبٍ فصلاً كاملاً في تحقيقِ مذهبِ الإمامِ الشافعيِّ والإمامِ أحمدَ في المرسَل.

(٥) اختلاف الحديث، للإمام الشافعي، ص: ٥٢٨.

ومنها قولُ الإمامِ مسلمٍ (ت٢٦١هـ): «المرسَل من الرواياتِ في أصلِ قولِنا وقولِ أهلِ العِلمِ بالأخبارِ ليس بحُجَّةٍ»(١).

ومنها قولُ الإمامِ الترمذي (ت٢٧٩هـ): «والحديثُ إذا كان مرسَلاً فإنه لا يصحُّ عند أكثرِ أهلِ الحديثِ، وقد ضعَّفَهُ غيرُ واحدٍ منهم»(٢).

وقولُ ابن أبي حاتم (ت٣٢٧هـ) سمعتُ أبي(ت٢٧٧هـ) وأبا زُرْعَةَ (ت٢٦٤هـ) يقولان: «لا يُحتجُّ بالمراسِيلِ ولا تقومُ الحُجَّةُ إلا بالأسانيدِ الصّحاحِ المتَّصِلةِ، وكذا أقولُ أنا»(٣).

وقد علَّلَ ابن حِبانَ (ت٣٥٤هـ) سبب ردِّ المرسل بقوله: «المرسَل والمنقطِعُ من الأخبارِ لا يقومُ بها حُجَّةٌ؛ لأن اللهَ جلَّ وعلا لم يكلِّفْ عبادَه أخذَ الدِّينِ عمَّنْ لا يُعْرَفُ، والمرسَل والمنقطِعُ ليس يخلو ممن لا يُعرَفُ، وإنما يَلزم العبادَ قبولُ الدِّينِ الذي هو من جِنسِ الأخبارِ إذا كانَ من روايةِ العدولِ، حتى يرويَهُ عدلٌ عن عدلٍ إلى رسولِ اللهِ ﷺ مَوصولاً»(٤).

كما أكَّدَ الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) هذا المعنى بقوله: «والذي نختارُه سقوطَ فرضِ العملِ بالمراسيلِ، وأن المرسَلَ غيرُ مقبولٍ، والذي يدلُّ على ذلك: أن إرسالَ الحديثِ يؤدي إلى الجهلِ بعينِ راويهِ، ويستحيلُ العِلمُ بعدالَتِه مع الجهلِ بعينِهِ، وقد بينا من قبلُ أنه لا يجوز قبولُ الخبرِ إلا ممن عُرِفتْ عدالتُه، فوجب لذلكَ كونه غير مقبولٍ. . .»(٥).

---

(١) مقدمة صحيح مسلم: ١/ ٣٠.

(٢) العلل الصغير، للإمام الترمذي، ص: ٧٥٣.

(٣) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص: ٧.

(٤) كتاب المجروحين، لابن حبان: ٢/ ٧٢.

(٥) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٨٧.

ثانياً ـ الانقطاع الظاهر عند الحنفية:

من خلال استقراء ما كتبه الحنفية حول الانقطاعِ الظاهرِ في السَّندِ نجدُ أنهم يجعلونَه قِسماً واحداً، ويُطلقونَ عليه اسمَ المرسَلِ أو المنقطِع، وفي هذا يقول النسفي:

«الانقِطَاعُ الظاهِرُ؛ وهو المرسَلُ مِنَ الأخبَارِ: وهو من انقطعَ سندُه بأنْ يقولَ ـ أي: الراوي الذي لم يَسْمَعْ من النبيِّ ﷺ ـ قال النبيُّ عليه الصلاةُ والسلامُ»(١).

لكن هذا التعريف عامٌّ يشمَل كلَّ من لم يسمعْ من النبيِّ ﷺ وإن تأخَّرَ عصرُه إلى يومنا هذا، والسبب في ذلك أنَّ الأصوليينَ من الحنفيةِ لم يقصُروا مفهومَ المرسَلِ على عصرٍ واحدٍ هو عصرُ التابعين، بل أدخلوا في مفهومِه: عصرَ الصَّحابَة، وعصرَ التابعين وأتباعهم، وعصرَ مَن بعدَهم؛ ومن هُنا جاءت قسمتُهم للمرسَل بالنسبة إلى عصرِ الراوي تضمُّ ثلاثةَ أنواعٍ من المراسيل: نوعٍ يرسِلُه الصَّحابيُّ، ونوعٍ يرسِلُه أهلُ القرنِ الثاني والثالثِ، ونوعٍ يرسِلُه العدلُ ممن بعدَهم في كلِّ عصر(٢).

ومن هذا التقسيمِ الذي ذكرَهُ علماءُ الحنفيةِ يظهَرُ أنَّ المرسلَ عندهم يشملُ جميعَ حالات الانقطاع الظاهرِ التي ذكرها المحدثون، وجعلوا لكلٍ منها مُصطلحاً خاصاً؛ فالمعلَّقُ، والمعضَلُ، والمنقطِعُ، كلها داخلةٌ تحت مسمى المرسلِ عند الحنفية، وبما أن مفهوم المرسل عند الحنفية يختلف عن مفهومه عند المحدثين، لا بد من بيان مواطن الاختلاف، وحدود الاتفاق في هذا

(١) كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٤٢.

(٢) يُنظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٧٠ ـ ٣٧٣، وأصول البزدوي، ص: ١٧١.

المفهوم، ولا يتم هذا إلا من خلال عرض الصور التي يشملها مفهوم المرسل عند الحنفية، وتحديد ما يقابلها من المصطلحات عند المحدثين، والموازنة بين هذا المفهوم وذاك.

والصور التي يشملها مفهوم المرسل عند الحنفية من حيث عصرُ الراوي: هي ثلاث صور: مرسل القرن الأول، ومرسل القرن الثاني والثالث، ومرسل القرن الرابع فما بعده. **ويُقصدُ بالقرن في هذه الصور الثلاث: العصر أو الجيل استناداً إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم... الحديث»[١]. وقد تقدم الحديث عن مراد الحنفية بالقرن، في المطلب الخامس، من الفصل الأول عند الكلام عن جهالة الراوي عند الحنفية.**

وعلى هذا، فلا بد لبيان حكم المُرسل عند الحنفية من تقسيمه على حسب العصر الذي حصلَ فيه على النحو الآتي:

أولاً ـ مرسَلُ القرْنِ الأوَّلِ؛ أي: مرسَلُ الصَّحَابيِّ:

وهو أن يرويَ الصحابيُّ عن غيرِه من الصَّحابةِ، ويُطلقَ الروايةَ قائلاً: قال رسول الله ﷺ، دون عزوه إلى الصحابي الذي سمعه منه[٢].

ولم يُدخل المحدثون هذا النوع تحت مسمى الإرسال؛ لأن الصحابة كلهم عدول، فحتى لو رووا عن غيرِهم من الصحابةِ فلا يضر، وفي هذا يقول ابن الصلاح: «إنَّا لم نعُدَّ في أنواعِ المرسَل ونحوِه ما يُسمَّى في أصولِ الفِقهِ: مرسل الصحابي، مثل ما يرويه ابنُ عباسٍ، وغيرُه من أحداث الصَّحابةِ عن

---

(١) تقدم تخريجه ص: ٦٣.

(٢) يُنظر: أصول البزدوي، ص: ١٧١، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٤٢.

رسولِ الله ﷺ ولم يسمعوه منه؛ لأنَّ ذلك في حُكمِ الموصولِ المسنَدِ(١)؛ لأن روايَتَهم عن الصَّحابةِ، والجهالَة بالصحابيِّ غيرُ قادحةٍ؛ لأن الصَّحابَة كلَّهم عدولٌ»(٢).

---

(١) ويستثنى من حكم مراسيل الصحابة حالةٌ خاصةٌ يذكرها المحدثون على سبيل الإلغاز، ويقولون: (صحابيٌّ حديثُه مُرسَلٌ لا يقبلُه من يقبلُ مراسيلَ الصحابةِ؟!». وبيان هذه الحالة: أن الصحابيَّ الذي رأى النبيَّ ﷺ ولم يسمع منه شيئاً، فمع أن له شرف الصحبة بسبب رؤيته للنبيِّ ﷺ، إلا أنَّ حديثَه معدودٌ في حكم المراسيل، وفي هذا يقول الحافظُ ابنُ حجر، رحمه الله، في (نزهة النظر، ص: ١١٢، ١١٣): «من ليس له منهم سماعٌ منه فحديثُه مرسَلٌ من حيث الروايةُ، وهم مع ذلك معدودونَ في الصحابةِ؛ لما نالوا من شرَفِ الرؤية».

ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن أبي حاتم، في (علل الحديث: ١/ ٣٤٢)، حيث قال: «سمعت أبي وَذَكَرَ الحديثَ الذي رواه مَعْمَر والنُّعمان بن راشد، عن الزهري، عن عبدالله بن ثعلبة، عن صُعَيْرٍ، عن جابر، عن النبي ﷺ في قتلى أحد: «زمِّلوهمْ بجراحِهِم فإنَّه مَنْ كُلِمَ كَلْماً في الله، جاء يوم القيامة لونُه لونُ الدَّمِ، وريحُهُ ريحُ المِسْكِ»، ورواه عَقِيْلٌ وعمرُو بنُ الحَارِث ومحمد بن إسحاقَ وابن جريجٍ، عن الزهري، عن عبدالله بن ثعلبة، عن النبي ﷺ لا يذكرون جابراً. فقلت لأبي: فحديثُ مَعْمَر والنعمان بن راشد؛ اللذين يرويان عن الزهريِّ، عن عبدِاللهِ بنِ ثَعْلَبَةَ، عن جابرٍ، عن النبيِّ ﷺ هو محفوظ؟ قال: «لا، الصحيحُ: مرسلٌ» قلت: عبدالله بن ثعلبة أليس قد رأى النبي ﷺ؟ قال: «نعم، وهو صغير». فأبو حاتم عَدَّ حديثَ (عبدالله بن ثعلبة) مرسلاً، مع أنه رأى النبيَّ ﷺ، وذلك بسبب عدم سماعه شيئاً من الحديث منه ﷺ.

وفي هذه المسألة يقول الإمامُ السيوطيُّ في (تدريب الراوي: ١/ ١٩٦): «من رأى النبيَّ ﷺ غيرَ مميِّزٍ، كمحمد بن أبي بكرٍ الصديقِ، فإنه صحابيٌّ، وحكم روايتِه حُكْمُ المرسَلِ، لا الموصولِ، ولا يجيء فيه ما قِيلَ في مراسيلِ الصحابةِ؛ لأنَّ أكثَرَ روايةِ هذا وشبهِه عن التابعيِّ، بخلاف الصحابي الذي أدركَ وسمِعَ فإنَّ احتمالَ روايتِه عن التابعيِّ بعيدٌ جداً».

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٥٤.

وذِكْرُ الحنفيةِ لهذا النوعِ تحت مسمَّى المرسَل إنَّما هو نوعٌ من التقسيمِ الشُّمُوليِّ الذي اعتادوا عليه في تفريعاتهم؛ ليَشْمَلَ كُلَّ حالةٍ لم يسمعْ فيها الراوي من رسولِ الله ﷺ مباشرةً، وإلا فهم متفقون مع المحدثين في عدم الاختلاف في الاحتجاج به، وقد أكد هذا المعنى الإمامُ السرخسي بقوله: «لا خلافَ بين العلماءِ في مراسيلِ الصَّحابة ﷺ أنها حجةٌ؛ لأنهم صحبوا رسولَ الله ﷺ، فما يروونه عن رسولِ الله عليه الصلاة والسلام مطلقاً يُحمَلُ على أنَّهم سمعوهُ منه أو منْ أمثالهِم، وهم كانوا أهلَ الصِّدق والعدالةِ، وإلى هذا أشار البراءُ بنُ عازبٍ رضي الله عنهما بقوله: (ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، وإنما كان يحدِّثُ بعضُنا بعضاً، ولكنَّا لا نكذب)[1]»[2].

ثانياً ـ مرسل القرن الثاني والثالث؛ أي: مرسلُ التابعين وأتباعِهم:

ويُقصدُ بهذه الصورة من صور الإرسال أن يقولَ الرجلُ من التابعين أو من أتباع التابعين: قال رسولُ الله ﷺ، دون أن يذكُرَ من حدَّثه به أو مَنْ نَقَلَه إليه[3].

وهذه الصورةُ من صُوَرِ الإرسالِ لم يختلف الحنفيةُ في قبولها والأخذِ بها[4]. ولكن هل تقبل هذه الصورة مُطلقاً، دون قيدٍ أو شرط؟ أم لا بد من تحقُق

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في (العلل ومعرفة الرجال: ٢/ ٤١٠)، ويعقوب بن سفيان الفسوي في (المعرفة والتاريخ: ٣/ ١٣)، كما أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٤/ ٢٨٣، رقم: (١٨٥١٦) بلفظ: «ما كُلُّ الحديث سمعناه من رسول الله ﷺ، كان يُحدِّثنا أصحابُنا عنه، كانت تشْغَلُنا عنه رَعِيَّةُ الإبلِ». قال الهيثمي في (مجمع الزوائد: ١/ ١٥٤): «راوه أحمد، ورجاله رجال الصحيح».

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٧٠.

(٣) ينظر: نور الأنوار على المنار، لملا جيون الحنفي: ٢/ ٤١.

(٤) جاء في كتاب الرد على محمد بن الحسن الشيباني، للإمام الشافعي: «أخبرنا مسلمُ بنُ خالدٍ، عن ابنِ أبي حُسَينٍ، عن عطاءٍ، وطاوسٍ، ومجاهدٍ، والحسنِ أنَّ النبي ﷺ قال =

بعض الشروط حتى تكون مقبولة؟

يظهر من خلال عبارات بعض الأصوليين من الحنفية أن مذهبهم هو قبول المرسَلِ دون قيدٍ أو شرط، ومن ذلك قول الإمام البزدوي: «وأما إرسالُ القرْنِ الثاني والثالِثِ فحُجَّةٌ عِندَنا»(١).

وقال السرخسي: «مراسيل القرن الثاني والثالث حُجَّةٌ في قولِ علمائِنا رحمهم الله»(٢).

= في خطبتهِ عامَ الفتحِ: (لا يُقْتَلُ مُسلِمٌ بِكَافِرٍ)، قال: هذا مُرْسَلٌ... ثم ذكر بعد ذلك، قلنا: أفتَقبَلُ عن الزُّهريِّ مرسَلَه، عن النبيِّ ﷺ، أو عن أبي بكرٍ، أو عن عُمرَ، أو عن عُثمانَ فنحتجُّ عليكَ بمرسله؟ قال: ما يُقبل المرسَل من أحدٍ، وإنَّ الزهريَّ لقبيحُ المرسَلِ».

وقد فَهِمَ من هذا النصِّ الدكتور محمَّد الدسوقيُّ أن محمدَ بنَ الحسنِ قال للشافعي: ما يقبلُ المرسَلُ من أحدٍ، وأن هذا يتعارض مع ما هو معروفٌ من أخذِ محمدٍ بالمرسَل، وعمله به. (يُنظر: الإمام محمد بن الحسن الشيباني، وأثره في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد الدسوقي، ص: ٢١٦ وما بعدها).

وقد توقفت عند هذا الذي فهمه الدكتور الفاضل، فسألت أستاذنا الدكتور نور الدين عتر عن هذه المسألة، فأنكر أن يكون هذا الكلامُ صادراً من الإمام محمد بن الحسن، ولمَّا رجعتُ إلى كتاب (الرد على محمد بن الحسن الشيباني)، وجدت أن الإمام الشافعي قال قبل أن يسوق هذا الحوار ـ في دية أهل الذمة ـ: «وقد خالفنا في هذا غيرُ واحدٍ من بعضِ الناس، وغيرهم، وسألني بعضهم وسألته، وسأحكي ما حضرني منه إن شاء الله تعالى...»، فسياق الكلام يُظهِرُ بوضوحٍ أن الحوار في هذه الفقرة لم يكن مع الإمام محمد بن الحسن، وإنما كان مع بعض الناس، حيث قال: «وسألني بعضهم وسألته، وسأحكي ما حضرني منه»، وهذا ما يؤكد قولَ أستاذنا الدكتور نور الدين عتر، والله أعلم.

(١) أصول البزدوي، ص: ١٧١.

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٠.

وقال **النسفي**: «إن كان من الصحابي، فمقبول بالإجماع، ومن القرن الثاني والثالث، فكذا عندنا»[١].

وقال **الخبازي**: «فالمرسل من الصحابي محمولٌ على السماع، ومن القرن الثاني والثالث؛ على أنه وضَحَ له الأمرُ واستبان له الإسناد»[٢].

فمن خلال هذه النصوص الأربعة يظهر أن المرسَلَ، عند الحنفية، مقبولٌ من أهل القرن الثاني والثالث دون قيدٍ أو شرط؛ أي سواء أكان المرسِلُ من الأئمة الثقات أم من غيرهم، وسواء أرسَلَ عن الثقات أو أرسل عن غيرهم. . . لكن يبدو أن هذا الإطلاق المذكورَ غيرُ مقصودٍ من هذه النصوص، والدليل على ذلك أن أبا بكر الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، الذي جاء قبل هؤلاء العلماء، حكى أن مذهب الحنفية في المرسَل مقيَّدٌ غيرُ مطلَقٍ، فقال:

«والصحيح عندي، وما يدلُّ عليه مذهب أصحابنا، أن مُرسَل التابعين، وأتباعهم مقبولٌ ما لم يكن الراوي مِمَّن يرسِلُ الحديثَ عن غير الثقات، فإن من استجاز ذلك لم تُقبل روايتُه، لا لمسندٍ ولا لمرسَلٍ»[٣]، وقال أيضاً: «والصحيح عندي، والذي عليه مذهب أصحابنا، أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبولٌ، ما لم تظهر منهم ريبة»[٤].

قال السرخسي: «وأصح الأقاويل في هذا ما قاله أبو بكر الرازي ﷺ أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يُعرف منه الرواية مطلقاً عمَّن

---

(١) المنار، للنسفي (مع شرحه جامع الأسرار، للكاكي): ٣/ ٧٠٢، ٧٠٣.

(٢) المغني في أصول الفقه، للخبازي، ص: ١٨٩، ١٩٠.

(٣) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٤٦.

(٤) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٤٧.

ليس بعدلٍ ثقة»[١].

ومما يؤكِّد عدم إرادة الإطلاق من النصوص السابقة قولُ الكمالِ بنِ الهمام: «فالأكثر، منهم الأئمة الثلاثة: إطلاق القبول... ولعل التفصيل مراد الأكثر من الإطلاق، بشهادة اقتصار دليلهم على الأئمة، وإلا فبعيدٌ قولهم بتوثيق من لا يُعَوَّلُ على علمِه، ومِثْلُه من أوائل الأئمة كثيرٌ». وعلق عليه ابن أمير الحاج: «أي: هذا الصنيع من إرادة المقيد من اللفظ المطلق، بما يُعرف من استدلالهم، وفي أثناء كلامهم (من أوائل الأئمة كثير) فلا يكون قول الأكثر مذهب غير المفصل»[٢].

وقد ميَّز ابنُ الهمام في حكم المرسل بَيْنَ أن يكون المُرسِلُ من أئمة النقل جازماً بالرواية، فيُقبَل إرسالهُ وبين ألا يكون فيُردُّ. وقد استدل ابن الهمام على قبول المرسل في هذه الحالة بعدد من الأدلة[٣]:

أولاً: إن جزم العدل الثقة بنسبة المتن إلى رسول الله ﷺ يستلزم اعتقادَ ثِقَةِ المُسقَطِ لتوقُّفِه عليه، وإلا كان تلبيساً قادحاً، والفرض انتفاؤه.

ثانياً: إن كون المُرسِل من أئمة الشأن الذين لا يُحدِّثون بِكُلِّ ما يسمعون، ويعرفون صدق الراوي من كذبه، يُؤكِّدُ كونَ الساقِطِ من السَّنَدِ ثِقَةً، وإلا لم يكن إماماً.

ثالثاً: إن المرْسِلَ لا يُسقِطُ إلا مَن جزَمَ بعدالَتِه، بخلاف من ذَكَرَه؛ لظهور إحالةِ الأمْرِ فيه على غيرِه، ويؤكد ذلك ما ورد عن الأعمش أنه قال لإبراهيم

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٣.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٨٥، ٣٨٦.

(٣) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٨٥.

النخعي: إذا رويتَ لي حديثاً عن عبدِالله بن مسعودٍ فأسنِدْه لي، قال: إذا قلتُ: حدَّثني فلانٌ عن عبدِالله، فهو الذي رواه، وإذا قلتُ: قال عبدالله فغيرُ واحِدٍ». ومن ذلك قول الحسن البصري: «متى قلتُ لكم: حدَّثني فلانٌ فهو حديثُه لا غير، ومتى قلتُ: قال رسولُ الله ﷺ: فمِن سبعينَ سمِعْتُه أو أكثر»(١).

ويستأنس لهذا الدليل الأخير، بما ذكره الإمام الطحاوي في أثناء حديثه عن مُرسل إبراهيم النخعي، حيث قال: «فإن قالوا: ما ذكرتُموه عن إبراهيم عن عبدالله غيرُ متَّصِلٍ؟! قيل لهم: كان إبراهيمُ إذا أرسلَ عن عبدِالله لم يُرْسِلْه إلا بعد صِحَّتِه عِنْدَه»، ثم ذكر أنه قد تواترت الرواية إلى الأعمش أنه سأل إبراهيم، فقال: «إذا حدثتني فأسنِد، فقال: إذا قلتُ لك: قال عبدالله، فلم أقل ذلك حتى حدَّثَنيه جماعةٌ عن عبدِالله، وإذا قلتُ: حدثني فلانٌ عن عبدِالله، فهو الذي حدَّثَني»(٢).

قال اللكنوي: «يُشترطُ عند محقِّقِي هذا المذهبِ: كون المرسَلِ من أهل القرون الثلاثة التي شهد رسول الله ﷺ بخيريَّتِها، وإفشاء الكذب بعدَها، وكون المُرسِلِ ثِقةً، وكونُه مُتحرِّياً لا يُرْسِلُ إلا عن الثقاتِ، فإن لم يكن في نفسِه ثقةً، أو لم يكن مُحتاطاً في روايتِه، فَمُرْسَلُهُ غيرُ مقبُولٍ بالاتفاق»(٣).

ومما يُشير إلى هذا الذي ذكره اللكنوي، أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله كان يمايز بين شيوخه الثقات وغيرِ الثقات، فيروي عن الثقات منهم، ويحذِّر من الرواية عن الآخرين، ومن ذلك قوله رحمه الله: «ما رأيتُ فيمن لقيتُ أفضلَ من

---

(١) ينظر: شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٢٢٦، وأصول السرخسي: ١/ ٣٦١، وكشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٧.

(٢) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٢٢٦.

(٣) ظفر الأماني، للكنوي، ص: ٣٥١.

عطاء، ولا لقيتُ فيمن لقيتُ أكذبَ من جابرٍ الجعفيِّ، ما أتيته بشيءٍ قطُّ من رأيي إلا جاءني فيه بحديثٍ، وزعَمَ أنَّه عنده كذا وكذا ألفَ حديثٍ عن رسولِ الله ﷺ لم يُظهرها»(١). وقد علَّق الإمام البيهقي على كلمة أبي حنيفة هذه فقال: «لو لم يكن في جَرْحِ الجُعفيِّ إلا قولُ أبي حنيفة رحمه الله لكفاه به شراً، فإنه رآه، وجرَّبه، وسمع منه ما يوجب تكذيبه فأخبر به»(٢).

ومن الجدير بالملاحظة في هذه الصورة من صور الإرسال أن المحدثين ميَّزوا بين رواية التابعي، ورواية من بعده من أتباع التابعين، حيث أدخلوا الأولى في الإرسال، وأدخلوا الثانية في الإعضال لسقوط أكثر من راوٍ على أقلِّ تقدير، وفي هذا يقول الإمام الحاكم:

«فأما مشايخُ أهلِ الكوفَة فكلُّ من أرسلَ الحديثَ عن التابعينَ وأتباعِ التابعينَ ومَن بعدَهم من العلماءِ فإنه عندَهم مرسلٌ محتَجٌّ به، وليسَ كذلكَ عِندَنا، فإنَّ مُرسَلَ أتباعِ التابعينَ عندَنا مُعْضَلٌ»(٣).

ثالثاً ـ مرسل القرن الرابع وما بعده؛ أي مرسلُ أتباعِ التابعين ومن بعدهم:

وقد وردَ عن علماء الحنفية، في حكم هذه الصورة من صور الإرسال، رأيان(٤):

الأول: وإليه ذهب عيسى بن أبان (ت٢٢١هـ)، حيث قال: إنَّ من اشتهر في

---

(١) الكامل في الضعفاء، لابن عدي: ٢/ ١١٣، وكتاب المجروحين، لابن حبان: ١/ ٢٠٩، وطبقات الحنفية، لعبد القادر القرشي، ص: ٣٠.

(٢) القراءة خلف الإمام، للبيهقي، ص: ١٥٧.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٦.

(٤) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٦٣، جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٠٩.

الناسِ بحملِ العلم منه، كمحمد بن الحسن رحمه الله وأمثالِه من المشهورين بالعِلْمِ، تُقبل روايتُه مرسلاً ومسنداً، ومن لم يشتهر بحمْلِ الناس العِلْمَ منه مطلقاً، وإنما اشتُهِر بالرواية عنه فإن مُسنَدَه يكون حُجَّةً ومرسَلَه يكون موقوفاً إلى أن يُعرَضَ على من اشتهرَ بحمْلِ العلم عنه.

الثاني: وإليه ذهب أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ)، فقال: من تُقبَل روايتُه مسنداً تُقبَل روايتُه مرسلاً؛ أي لا فرق بين مراسيل أهل الأعصار، سواء كانوا من أهل القرون الثلاثة المفضلة، أو كانوا ممن بعدهم، وقد تعقَّبه اللكنوي، فقال: «من حَكَمَ من أصحاب المذهب بقبول المرسَلِ مطلقاً، من غير قيدٍ، فقد توسَّع توسُّعاً غير مرضيٍّ، وجاوز عن الحدِّ».

ومن خلال الموازنة بين مذهب الحنفية ومذهب المحدثين يمكن القول إن الخلاف في قبول المرسل هو خلاف بين أهل الحديث وأهل الفقه، وقد أشار إلى ذلك الحافظ ابن رجب الحنبلي عندما قال:

«اعلمْ أنه لا تنافي بين كلام الحفاظ وكلام الفقهاء في هذا الباب، فإن الحفاظ إنما يُريدون صحَّةَ الحديثِ المعيَّن إذا كان مُرسَلاً، وهو ليس بصحيحٍ على طريقِهم؛ لانقطاعِه وعدمِ اتصال إسناده إلى النبيِّ ﷺ، وأما الفقهاء فمرادُهم صحةُ ذلك المعنى الذي دلَّ عليه الحديث، فإذا عضَدَ ذلك المُرسَلَ قرائنُ تدلُّ على أنَّ له أصلاً قويَ الظنُّ بصحةِ ما دلَّ عليه، فاحتُجَّ به مع ما احتفَّ به من القرائن، وهذا هو التحقيقُ في الاحتجاج بالمرسَل عند الأئمةِ»[١].

القسم الثاني ـ الانقطاع الخفي:

أولاً ـ الانقطاع الخفي عند المحدثين:

تقدم أن الانقطاع الظاهر يقع في صورة واحدة هي: رواية الراوي عمن لم

---

(١) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ١/ ٢٩٧.

يعاصره، وعلى هذا فالصورتان الباقيتان اللتان تدخلان تحت مسمى الانقطاع الخفي: هما رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه، أو لقيه ولم يسمعه منه.

وإنما سُمي هذا الانقطاع انقطاعاً خفياً، لأن اكتشافَه لا يكون سهلاً بمجرد النَّظرِ في تاريخ ولادات الرواة ووفياتهم، بل فيه نوعٌ من الخفاء الذي لا يُدرك إلا بالتَّبحُّرِ في معرِفَة الأسانيدِ والرِّواياتِ، وأحوالِ الرجالِ لقاءً وسماعاً.

وفي هذا يقول ابن الصلاح في (نوع المراسيل الخفي إرسالها): «هذا نوعٌ مهمٌ، عظيمُ الفائدةِ، يُدرَكُ بالاتساعِ في الرِّوايةِ والجمْعِ لطُرُقِ الحديثِ مع المعرِفَةِ التَّامَّةِ»(١).

ويقول الزَّرْكَشِيّ في التدليس الخفي: «لا يعرِفُه إلا المدَقِّقُ في هذهِ الصِّناعَة»(٢).

والخفاء في هذا الانقطاع أمر نسبي، يختلف من شخص إلى آخر، بل من وقت إلى غيره عند الشخص الواحد بسبب اختلاف معرفته أو اطلاعه على أحوال هذا السند أو غيره، ولا يحيط بالعلم كلِّه إلا اللهُ جلَّ جلالُه.

وسبب الخفاء في هذا النوع من الانقطاع يعود إلى أمرٍ هام وهو **معاصرة الراوي لمن يروي عنه أو لقاؤه به.** والمعاصرة أو اللقاء مظنة السماع؛ لأنَّ السماع هو الوسيلةُ الوحيدةُ لتلقي علومِ الشريعةِ في عصرِ الروايةِ، لكن يُخشى مع المعاصرةِ أن لا يلتقي الراوي بمن عاصَره، بل إنَّ من التقى بشيخِه وأخذَ عنه، قد لا يسمعُ جميعَ حديثِه.

فوجود المعاصرة أو اللقاء في رواية من الروايات يجعلُ سنَدَها متصلاً من

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٢/ ١١٠.

حيث الظاهر، لكن الراوي المعاصر أو الملتقي بمن فوقه يحتمل أن لا يسمع ممن عاصره أو التقى به، فإذا ثبت لنقاد الحديث عدمُ السماع تبين لهم أن في السند انقطاعاً خفياً.

ومع أن الانقطاع الخفي يحصل في صورتين هما: رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه، أو رواية الراوي عمن لقيه ولم يسمعه منه، إلا أنَّ الهدفَ من قيام الرواة بكل صورة منهما يختلف من راوٍ إلى آخر، ومن هنا قسَّم المحدثون الانقطاعَ الخفيَّ إلى قسمين هما: التدليس والإرسال الخفي:

أولاً ـ التدليس:

التدليس في اللغة: من الفعل الثلاثي (دَلَسَ) وهو أصل يدل على سَتْرٍ وظُلْمة. فالدَّلَس: دَلَسُ الظَّلام. ومنه قولهم: لا يُدالِسُ، أي لا يُخادع. ومنه التَّدْليس في البيع، وهو أن يبيعَه من غير إبانةٍ عن عيبه، فكأنّه خادَعَه وأتاهُ به في ظلامٍ[1].

ومفهوم التدليس في الاصطلاح عند النقاد: ينبثق من هذا المعنى اللغوي، ويمكن القول: إنه إيهام غير الحقيقة، وهذا الإيهام يشمل حالتين: حالةً لها صلةٌ بانقطاعِ السند، وهي: (تدليس الإسناد)، وحالةً لها صلةٌ بعدالةِ الراوي وضبطِه، وهي (تدليس الشيوخ)، ولا مجال للحديث هنا عما له صلة بعدالة الراوي وضبطه؛ فهذا له مكانٌ آخرُ.

وأما تدليس الإسناد الذي يرتبط مفهومه بمفهوم الانقطاع في السند فعرَّفَه الخطيب البغدادي بقوله:

«المدلِّس: رواية المحدث عمن عاصره، ولم يلقه، فَيُتَوهَّمُ أنه سمعه

---

(١) ينظر: مادة (دلس) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٢/ ٢٩٦.

منه، أو روايته عمَّن قد لقيَه ما لم يسمعْه منه، هذا هو التَّدليسُ في الإسناد»[١].

فالخطيب البغدادي جعل رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه تدليساً، كما جعل رواية الراوي عمن لقيه ولم يسمعه منه تدليساً أيضاً.

وقد تتابع أهل الاصطلاح بعد الخطيب البغدادي على إدراجِ هاتينِ الصورتينِ تحت مسمى التدليس، ومن أقوالهم في ذلك:

- يقول ابن الصلاح: «تدليسُ الإسناد: وهو أن يرويَ عمَّن لقيَه ما لم يسمعْه منه موهِماً أنه سمِعَه منه، أو عمن عاصره ولم يلقَه موهماً أنه قد لقيَه وسمِعَه منه»[٢].

- ويقول النووي ملخصاً كلام ابن الصلاح: «تدليسُ الإسناد بأن يرويَ عمَّن عاصرَه ما لم يسمعْه منه موهماً سماعَه...»[٣].

- ويقول الذهبي «المدلَّس: ما رواه الرجلُ عن آخرَ ولم يسمعْه منه، أو لم يدركْه. فإن صرحَّ بالاتصال، وقال: حدثنا، فهو كذابٌ، وإن قال: (عن) احتُمل ذلك، ونُظر في طبقته هل يُدرِك من هو فوقه؟ فإن كان لقيَه فقد قررناَه، وإن لم يكن لقيَه فأمكنَ أن يكون معاصِرَه، فهو محلُّ تردُّدٍ، وإنْ لم يُمكِن فمنقطِعٌ»[٤].

والمقصودُ بقول الذهبي (لم يُدْرِكْهُ)؛ أي: عاصَره ولم يلْقَه، ولو فُسِّرتْ على معنى: لم يُعاصرْه لأدَّى ذلك إلى القول: إن الذهبي يُدخِلُ روايةَ غيرِ المعاصِر في التَّدليسِ، وهذا لم يقُلْ به أحدٌ، فالأَولى تفسيرُه بما يتلاءمُ مع

---

(١) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٢.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٧٣.

(٣) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي: ١/ ٢٥٦.

(٤) الموقظة في علم مصطلح الحديث، للذهبي، ص: ٤٧.

قولِ عامَّة المحدثين.

ـ ويقول ابنُ جماعة: «تدليس الإسناد: وهو أن يرويَ عمن لقيَه أو عاصَره ما لم يسمعْه منه موهماً أنه سمِعَه منه، ولا يقول: أخبَرَنَا وما في معناه ونحوه، بل يقول: (قال فلانٌ) أو (عن فلانٍ)...»[١].

ـ ويقول ابن الملقِّن: «التدليس قسمان: أحدهما: تدليسُ الإسناد بأن يرويَ عمن لقيه أو عاصره ما لم يسمعه منه موهماً سماعه قائلا: (قال فلان) أو (عن فلان) ونحوه»[٢].

ـ ويقول العراقي: «تدليسُ الإسناد: وهو أن يُسقِطَ اسمَ شيخِه الذي سمِعَ منه، ويرتقيَ إلى شيخِ شيخِه، أو مَن فوقَه، فيُسند ذلك إليه بلفظٍ لا يقتضي الاتصالَ، بل بلفظٍ مُوهِمٍ، كقوله: عن فلانٍ، أو أنَّ فلاناً، أو قال فلانٌ، موهماً بذلك أنه سمع ممن رواه عنه، وإنما يكون تدليساً إذا كان المدلِّس قد عاصَرَ المرويَّ عنه أو لقيَه ولم يسمعْ منه، أو سمِعَ منه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه»[٣].

ـ ويقول الجرجاني: «المدلَّس: ما أُخفِيَ عَيْبُهُ إما في الإسناد، وهو أن يروي عمن لقيه أو عاصر(ه) ما لم يسمعه منه على سبيل يوهم أنه سمعه منه»[٤].

---

(١) المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، لابن جماعة، ص: ٧٢.

(٢) المقنع في علوم الحديث، لابن الملقن، ص: ١٥٤.

(٣) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ١/ ٢٣٤، ٢٣٥.

(٤) ينظر: الديباج المذهب في مصطلح الحديث، للجرجاني، مع شرحه لشمس الدين التبريزي، ص: ٤٠)؛ وانظر: ظَفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، للَّكنَوي، ص: ٣٧٦، وما بعدها، لكنه ذكر في التعريف عبارة: (ما أخفي عينه) بدلاً من (ما أخفي عيبه) ثم اعترض عليه ولعل الأولى ما ذُكِرَ في الديباج، والله أعلم.

ـ ويقول ابن الوزير اليمني: «تدليسُ الإسناد، وهو أن يسقط شيخه ويروي عن شيخ شيخه، وله شرطان: أحدهما: أن يأتي بلفظ محتمل غير كذب، مثل (عن فلان) ونحوه، وثانيهما: أن يكون عاصره؛ لأن شرط التدليس إيهام أنه سمع منه، وإذا لم يعاصره زال التدليس. هذا هو الصحيح المشهور»(١).

ـ ويقول الكافيجي: «المدلَّس: ما حصل اشتباهٌ في إسنادِه أو في رجالِه، فالأول: أن يروي الراوي عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه منه أو عمن عاصره ولم يلقه موهماً أنه لقيه وسمعه منه»(٢).

ـ ويقول ملا علي القاري: «التدليس في الإسناد قسمان: أحدهما أنْ يَرْوي عمَّن لَقِيَهُ ما لم يَسْمَعْ منه مُوهِمَاً أنه سَمِعَه منه والثاني أنْ يروي عمَّن عاصره ما لم يَسْمَع منه مُوهِمَاً أنه لقيه وسمعه منه»(٣).

فمن خلال هذا العرض الموجز لأقوال أئمة الاصطلاح، يظهر الاتفاق التام بينهم على أنَّ مصطلح التدليس يشمل صورتين من صور الانقطاع الخفي: وهما رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه، ورواية الراوي عمن لقيه ولم يسمعه منه.

ولم يقتصر إدخال المحدثين لهاتين الصورتين تحت مسمى التدليس على التأصيل النظري للمسألة، بل تجاوز ذلك ليشمل الواقع التطبيقي، ويتمثل هذا الواقع التطبيقي بأحكام النقاد على سماع الرواة عن شيوخهم، وتحمُّلِ كلِّ راو عن شيخِه الذي عاصَرَه ولم يلقه، أو لقيه ولم يسمع منه، ومن هذه التطبيقات:

١ ـ قال يحيى بن معين (ت٢٣٢هـ): «دلَّسَ هشيمٌ عن زاذان أبي منصور،

---

(١) يُنظر: تنقيح الأنظار، لابن الوزير اليمني، مع شرحه توضيح الأفكار: ١/ ٣١٨.

(٢) المختصر في علم الأثر، للكافيجي، ص: ١٣٢.

(٣) شرحُ شرحِ نخبة الفكر، لملا علي القاري، ص: ٢٧٧.

ولم يسمع منه»[١].

٢ ـ وقال الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): «لم يسمع سعيد بن أبي عروبة من الحكم، ولا من حماد، ولا من عمرو بن دينار، ولا من هشام بن عروة، ولا من زيد بن أسلم، ولا من إسماعيل بن أبي خالد، ولا من عبيد بن عمر، ولا من أبي بشر، ولا من أبي الزناد. وقد حدث عن هؤلاء على التدليس، ولم يسمع منهم»[٢].

٣ ـ وقال البخاري (ت٢٥٦هـ): «لا أعرف لابن أبي عروبة سماعاً من الأعمش، وهو يدلس، ويروي عنه»[٣].

٤ ـ وقال العِجْلي (ت٢٦١هـ) في ترجمة حجاج بن أرطأة: «كان يرسل عن يحيى بن أبي كثير، ولم يسمع منه شيئاً، ويرسل عن مجاهد ولم يسمع منه شيئاً، ويرسل عن مكحول ولم يسمع منه شيئاً، ويرسل عن الزهري ولم يسمع منه شيئاً فإنما يعيب الناس منه التدليس»[٤].

٥ ـ وقال أبو حاتم الرازي (ت٢٧٧هـ): «كان الحجاج مدلساً عمن رآه وعمن لم يره»[٥].

٦ ـ وقال الفَسَويُّ (ت٢٧٧هـ): «روى سعيد بن أبي عروبة عن عبيدالله بن عمر، وعن هشام بن عروة، وعن أبي بشر ولم يسمع منهم، إنما دلس عنهم،

(١) التاريخ، لابن معين: (٤٨٨١).

(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٦/ ٤١٥.

(٣) علل الترمذي الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي، ص: ٣٤٨.

(٤) معرفة الثقات، للعجلي، رقم ٢٨٤.

(٥) كتاب المجروحين، لابن حبان: ١/ ٢٢٦، ولم يتيسر لي الوقوف عليه في كتب أبي حاتم.

ولعمري إن ما روى عنهم مناكير»[١].

٧ ـ وقال الحافظ الخليلي (ت٤٤٦هـ): «روى عن عكرمة جماعةٌ ممن لم يلقوه، وإنما يدلسون عنه، كالحسين بن واقد المروزي، وغيره»[٢].

٨ ـ وقال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) في (قتادة بن دعامة): «سماع قتادة عندهم من عطاء غير صحيح، وقتادة إذا لم يقل سمعت وخولف في نقله فلا تقوم به حجة؛ لأنه يدلس كثيراً عمن لم يسمع منه، وربما كان بينهما غير ثقة»[٣].

فتطبيقات نقاد الحديث تُظهر بوضوحٍ أنهم لا يفرقون بين رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه، بلفظ الإيهام، وبين رواية الراوي عمن سمعه ما لم يسمعه منه بلفظ الإيهام؛ فكلتا الحالتين تدليس عندهم.

والسبب في ذلك أن أصل التدليس إيهام، وكل حالةٍ من الحالتين السابقتين قد تكون موهمة للسماع؛ وعليه، فلا فرق بينهما من حيث دخولهما في مسمى التدليس عند وجود هذا الإيهام.

وذهب **الحافظ ابن حجر** إلى التفريق بين الحالتين، وأن رواية المعاصر عمَّن لم يلْقه ليست تدليساً، بل هي إرسالٌ خفيٌّ، وأما رواية من سمع ما لم يسمعْه منه فهي حالة التدليس، وفي هذا يقول ابن حجر: «إذا روى عمَّن عاصره، ولم يثبت لقيُّه له، شيئاً، بصيغةٍ محتمِلة فهو كالإرسال الخفي، ومنهم من ألحقَه بالتَّدلِيسِ، والأَوْلَى التفرقةُ؛ لتتميَّزَ الأنواع»[٤].

---

(١) المعرفة والتاريخ، للفسوي: ٢/ ٧٥.

(٢) الإرشاد، للخليلي، ص: ١/ ٣٤٨.

(٣) التمهيد، لابن عبد البر: ٣/ ٣٠٧.

(٤) تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، لابن حجر، ص: ٦٩.

وقال أيضاً: «الفرقُ بين المدَلَّس والمُرْسَلِ الخفيِّ دقيقٌ حصل تحريره بما ذُكِر هنا: وهو أن التدليس يختص بمن روى عمن عُرف لقاؤه إياه، فأما إن عاصره، ولم يُعرف أنه لقيه فهو المرسل الخفي، ومن أدخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه، والصواب التفرقة بينهما.

ويدلُّ على أن اعتبارَ اللقيِّ في التدليس دون المعاصرة وحدها لا بد منه: إطباق أهل العلم بالحديث على أن رواية المخضرمين كأبي عثمان النهدي، وقيس بن أبي حازم، عن النبي ﷺ من قبيل الإرسال لا من قبيل التدليس، ولو كان مجرد المعاصرة يُكتفى به في التدليس لكان هؤلاء مدلسين؛ لأنهم عاصروا النبي ﷺ قطعاً، ولكن لم يُعرف هل لقوه أم لا.

وممن قال باشتراط اللقاء في التدليس الإمام الشافعي، وأبو بكر البزار، وكلام الخطيب في الكفاية يقتضيه وهو المعتمد»[(١)].

كما استدل الحافظ في (النكت على كتاب ابن الصلاح) بكلامٍ لابن القطان الفاسيِّ ليؤكِّد هذا التفريق[(٢)].

ومن خلال ما سبق يظهر أن تفريق الحافظ ابن حجر بين المدلَّس والمرسَل الخفي يعتمِدُ على دليلين:

الأول: إطباقُ أهلِ العِلمِ على أنَّ روايةَ المخضرَمينَ عن النبي ﷺ هي من قبيلِ الإرسالِ لا التدليسِ.

الثاني: أنَّ الشافعيَّ والبَزَّارَ وابنَ القطانِ والخطيب البغدادي اشترطوا اللقاء في التَّدلِيسِ.

---

(١) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٨٦.

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦١٤.

لكن هذين الدليلينِ يمكن الاعتراض عليهما بما يأتي:

أما الأول: فيقول أستاذنا الدكتور نور الدين عتر: «للقائلين إن الحديث المدَلَّس يشمل رواية المعاصر عمن عاصره أن يجيبوا عن هذا الاستدلال بأن الإرسالَ في روايةِ هؤلاء كان بيّناً، وأمرُهم كان واضِحاً بعدمِ سماعِهم من النبيِّ ﷺ»[(١)].

وأما الثاني: فمن الأولى أن تُذكر عبارات الأئمة، ثم يُذكرَ بعدَها ما يمكن أن يُجيبَ به الجمهورُ على تلك العباراتِ التي استدلَّ بها الحافظُ على التفريق بين روايةِ المعاصِر عمن لم يلْقَه، وروايةِ مَن سمِعَ منه ما لم يسمعْه منه.

- أما كلام الشافعي فقد ذكره في أثناء حديثه عن شروط قَبولِ خبرِ الخاصة، فقال: «برياً من أن يكون مدَلِّساً؛ يحدِّثُ عن من لقيَ ما لم يسمعْ منه»[(٢)].

- وأما كلام البزار الذي نقله الأئمة عن جُزءٍ له (في معرفة من يُترك حديثُه أو يُقبل) فهو: «التَّدلِيسُ: هو أن يرويَ عمَّن قد سمِعَ منه ما لم يسمعْ منه من غيرِ أن يذكُرَ أنه سمِعَه منه»[(٣)].

ويمكن للجمهور أن يجيب عن استدلالِ الحافظِ ابن حجر بهما بأنهما أرادا ذِكْرَ أدقِّ أنواعِ التَّدليسِ وأشدِّها خفاءً، فإذا كانت الروايةُ عمَّنْ لقيَ ما لم يسمعْ منه تدليساً، فمن بابِ أولى أن تكون الروايةُ عمَّن عاصَرَ ولم يلقَ تدليساً،

---

(١) حاشية نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٨٦.

(٢) الرسالة، للإمام الشافعي، ص: ٣٧٠.

(٣) التقييد والإيضاح، للعراقي: ٩٧.

ثم إنَّ تعريفَ كُلٍّ منهما غيرُ جامعٍ لأقسامِ التَّدليسِ كلِّها، وإلا فأينَ تدليسُ الشيوخِ الذي اتَّفَقَ نُقَّادُ الحديثِ على ذِكرِه والتَّحذيرِ منه؟

وقد تعقَّبَ الحافظ العراقي قولَ البَّزارِ وابنِ القطَّانِ ـ الآتي ذكرُه ـ بقوله: «وما ذكره المصنِّفُ ـ أي: ابن الصلاح ـ في حدِّ التدليسِ هو المشهورُ بين أهلِ الحديثِ، وإنَّما ذكرتُ قولَ البزَّارِ، وابنِ القطانِ كيلا يَغترَّ بهما من وَقَفَ عليهما فَيَظُنَّ موافقةَ أهلِ الشأنِ لِذلك»[1].

ـ وأما كلام ابن القطان الفاسي الذي قال فيه: «التدليس، ونعني به: أن يرويَ المحدِّثُ عمَّن قد سمِعَ منه ما لم يسمعْ منه، من غيرِ أن يذكُر أنَّه سمعَه منه، والفرق بينه وبين الإرسالِ: هو أنَّ الإرسالَ روايته عمن لم يسمعْ منه، ولما كان في هذا قد سمِعَ منه، جاءت روايتُه عنه ما لم يسمعْه منه كأنَّها إيهامُ سماعِه ذلك الشيءَ؛ فلذلك سُمِّيَ تدليساً، وحكمُه الجوازُ إذا كانَ الذي طوى ذِكْرَه ثقةً عنده كالإرسالِ سواء»[2].

فيمكن للجمهور أن يجيب عن استدلال ابن حجر به بما يلي:

أولاً: يمكن القول: إن ابنَ القطانِ لم يذكُرْ كُلَّ ما يَدخُلُ تحتَ مُسمَّى التَّدليس، بدليل عدم ذِكْرِه تدليسَ الشيوخ، مما يُرجِّحُ أنه أرادَ ذِكْرَ أدقِّ أنواعِ التدليس، وتمييزها عن الإرسال.

ثانياً: الإرسال الذي ذكره ابنُ القطان لم يذكُرْ فيه المعاصرةَ، كما لم يذكر فيه الإيهام الذي قيد فيه ابن حجر الإرسالَ الخفيَّ، مما يشيرُ إلى أن مقصودَه بالإرسالِ هو الإرسالُ الظاهر، والله أعلم.

---

(١) التقييد والإيضاح، للعراقي، ص: ٩٧.

(٢) بيان الوَهَم والإيهام في كتاب الأحكام، لابن القطان: ٥/ ٤٩٣.

ـ وأما كلام الخطيب الذي يقول فيه: «التدليس الذي ذكرناه متضمِّنٌ للإرسال لا محالةَ، من حيث كان المدلِّس ممسكاً عن ذِكْرِ من بينَه وبينَ من دلَّس عنه، وإنما يفارقُ حالُه حالَ المرسِلِ بإيهامِه السماعَ ممن لم يسمعْ منه فقط، وهو المُوهِنُ لأمره، فوجبَ كون التدليسِ متضمناً للإرسال، والإرسالُ لا يتضمَّنُ التدليس؛ لأنه لا يقتضي إيهامَ السماعِ ممن لم يسمع منه»[١].

فيمكن للجمهور أن يجيب على استدلال ابن حجر به بأن الخطيب أفصحَ عن مقصودِه بالتدليس عندما قال: «المدلِّس: رواية المحدِّثِ عمن عاصره، ولم يلقه، فَيُتَوهَّمُ أنه سمعه منه، أو روايته عمن قد لقيه ما لم يسمعه منه، هذا هو التدليس في الإسناد»[٢]. فذكر بنصِّ كلامه دخول رواية المعاصر الذي لم يلق، ورواية الذي لقي ولم يسمع، في مفهوم التدليس.

وأما كلامُ الخطيبِ الذي استدلَّ به ابن حجر فلا دليلَ فيه على أنَّ روايةَ الراوي عمَّن لقيَه تدليسٌ، وروايتَه عمَّن عاصره ولم يلْقَه إرسالٌ خفيٌّ؛ لأن الخطيب البغدادي ـ كما يظهر من كلامه ـ يجعلُ كلاً من التدليس والإرسال الخفي واقعين على كلتا الصورتين وإنما يفارق بينهما بالإيهام في التدليس وعدمه في الإرسال الخفي، والله أعلم.

ثانياً ـ الإرسال الخفي:

الإرسال الخفي كما عرَّفه الحافظ العراقي: «هو أن يرويَ عمَّن سمع منه ما لم يسمعه منه، أو عمَّن لقيه ولم يسمع منه، أو عمَّن عاصره ولم يلقه». ثمَّ قال العراقي: «فهذا قد يخفى على كثير من أهل الحديث؛ لكونهما قد جمعهما

---

(١) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٥٧.

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٢.

عصرٌ واحدٌ»(١).

فعلى هذا يقع الإرسال الخفي على نفس الصور التي يقع عليها التدليس، وهما: رواية الراوي عمن عاصرة ولم يلقه، ورواية الراوي عمن لقيه ولم يسمعه منه.

ومما يؤكد هذا المعنى قول ابن الصلاح: «والمذكور في هذا الباب ـ أي: المرسل الخفي ـ منه ما عُرِفَ فيه الإرسالُ بمعرِفَة عدَمِ السّماعِ من الراوي فيه، أو عدم اللِّقاءِ»(٢). فابن الصلاح يصرِّح من خلال هذا الكلام أن الإرسالَ الخفيَّ قد يحصلُ في صورةِ من روى عمَّن لقيَ ما لم يسمعْه منه، كما قد يحصل في صورةِ من روى عمَّن عاصره ولم يلقه.

وإذا كان الأمر كذلك؛ أي: إذا كان التدليس يشترك مع الإرسال الخفي في صورة المعاصر الذي لم يلق، والمعاصر الذي لقي ولم يسمع، فما هو الفرق بينهما؟ وما هي طريقة المحدثين في التمييز بين المدلَّس والمرسَل الخفي؟

إنَّ أول من ميز بين التدليس والإرسال الخفي هو الحافظ الخطيب البغدادي عندما قال: «التدليس على ضربين، قد أفردْنا في ذِكْرِ كلٍّ واحدٍ منهما بشرحِه وبيانه كتاباً، إلا أنَّا نورِد في هذا الكتابِ شيئاً منه، إذ قد كان مقتضياً له.

الضرب الأول: تدليسُ الحديثِ الذي لم يسمعْه الراوي ممن دلَّسَهُ عنه، بروايَتِه إياه على وجهٍ يوهِمُ أنّه سمِعَه منه، ويعدل عن البيان لذلك(٣)، ولو بيَّنَ أنه لم يسمعْه من الشيخِ الذي دلَّسَهُ عنه، فكشفَ ذلك لصارَ ببيانِهِ مرسِلاً للحديثِ، غير مدلِّسٍ فيه؛ لأنَّ الإرسالَ للحديثِ ليسَ بإيهامٍ من المرسِل كونه سامعاً ممن

(١) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ٢/ ١١٤.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٨٨.

(٣) ورد في النسخة التي عندي من الكفاية، ص: ٣٥٧: (بذلك)، وقد وردت في فتح المغيث للسخاوي: ١/ ١٨١: (لذلك)، ولعلها هي الصواب ولذلك أثبتها، والله أعلم.

لم يسمعْ منه، وملاقياً لمنْ لم يلْقَه، إلا أنَّ التدليسَ الذي ذكرناه متضمِّنٌ للإرسالِ لا محالةَ، من حيثُ كان المدلِّسُ ممسِكاً عن ذِكْرِ من بيْنَه وبينَ من دلَّس عنه، وإنما يفارق حالُه حالَ المرسِل بإيهامِه السَّماعَ ممنْ لم يسمعْ منه فقط، وهو الُموهِن لأمْرِه، فوجبَ كونُ هذا التدليسِ متضمناً للإرسال، والإرسالُ لا يتضمَّنُ التدليسَ، لأنَّه لا يقتضي إيهامَ السّماعِ ممنْ لم يسمعْ منه، ولهذا المعنى لم يذمَّ العلماءُ من أرسلَ الحديثَ، وذموا من دلَّسَه»(١).

ومن خلال كلام الخطيب البغدادي يمكن القول:

أولاً: إنَّ الخطيب البغدادي يرى أن التدليسَ والإرسالَ الخفيَّ يقعُ كلٌّ منهما على نفسِ الصورِ التي يقعُ عليها الآخرُ، وهما: صورةُ المعاصِر الذي لم يلقَ، وصورةُ المعاصِر الذي لقي ولم يسمعْ.

ثانياً: إن الفرقَ بين التدليسِ والإرسالِ الخفيِّ إنما يتميز من خلالِ إيهامِ الراوي السماعَ ممن لم يسمع منه أو عدمِ إيهامِه، فإذا أوهمَ السماعَ كان مدلِّساً، وإلا فهو مرسِلٌ، وهذا ما عبَّر عنه بقوله: «وإنما يفارق حاله حال المرسل بإيهامه السماع ممن لم يسمع منه فقط».

ثالثاً: التدليسُ عند الخطيب البغدادي متضمن للإرسال، من حيث إمساكُ المدلِّس عن ذِكْرِ من ذُكِرَ بينَه وبينَ من دلَّس عنه، أما الإرسالُ الخفيُّ فلا يتضمنُ التدليسَ؛ لأنه لا يقتضي إيهامَ السّماعِ ممن لم يسمعْ منه، وهذا يشابه قول الحافظ العلائي: «فكلُّ مُدلِّسٍ مرسِلٌ، ولا يَنعَكِسُ»(٢).

وهذا الذي ذهب إليه الخطيب البغدادي في التفرقة بين التدليس والإرسال

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٥٧.

(٢) جامع التحصيل، للعلائي، ص: ٩٨.

الخفي أكد عليه الحافظ ابن رُشَيد بقوله: «فليس بمجرَّدِ العنعنةِ من غيرِ ذكْرِ الواسطةِ يُعَدُّ مدلِّساً، بل بقصدِ إيهامِ السَّماعِ فيما لم يَسمَعْ»[١]، ثم قال: «هذا هو الفيصلُ في هذه المسألةِ، وهذه نكتة نفيسة، تكشف لك حجابَ الإشكالِ، وتوضِّح الفرقَ بين من عنعنَ فعُدَّ مرسِلاً، ومن عنعنَ فعُدَّ مدلِّساً»[٢].

كما يُفهم هذا المعنى من قول الحافظ العلائي: «التدليس أصلُه التغطيةُ والتلبيسُ، وإنما يجيء ذلك فيما أطلقه الراوي عن شيخِه بلفظٍ موهِمٍ للاتصالِ، وهو لم يسمعْه منه، فأما إطلاقُه الروايةَ عمَّن يُعلَم أنَّه لم يلقَه، أو لم يدركْه أصلاً فلا تدليس في هذا يوهِمُ الاتصالَ وذلك ظاهرٌ، وعليهِ جمهورُ العلماءِ»[٣]. فالحافظ العلائي جمع بين المرسل الخفي والمرسل الظاهر من حيث عدم إيهام الاتصال فيهما، بينما التدليس هو وحده الذي يشتمل على الإيهام.

وعلى هذا، فالقرائن هي الفيصل الأساس في معرفة نوع الانقطاع الخفي، لأن القرائن هي التي تدل على وجود إيهام في السماع أو عدم وجوده؛ فإذا تبين من القرائن أن الراوي لم يُرِد إيهام السماع ممن لم يسمع منه كان الانقطاع الخفي من نوع المرسل الخفي، وإلا كان من باب التدليس.

ومن القرائن التي تجعل الانقطاعَ الخفيَّ من بابِ الإرسالِ الخفيِّ وليس من باب التدليسِ ما يأتي:

١ ـ أن يكون الراوي قد عاصر من روى عنه، ولكنه اشتهر عند علماء الحديث عدم سماعه منه، فروايته عنه والحالة هذه ليست من باب التدليس؛ لعدم وجود الإيهام، بل هي من الإرسال الخفي.

(١) السنن الأبين، لابن رشيد، ص: ٦٦.

(٢) السنن الأبين، لابن رشيد، ص: ٦٧.

(٣) جامع التحصيل، للعلائي، ص: ٩٧.

يقول ابن أبي حاتم: «قلت لأبي: أبو وائلٍ سمِعَ من أبي الدرداء شيئاً؟ قال: أدركَه، ولا يحكي سماعَ شيءٍ؛ أبو الدرداء كان بالشام، وأبو وائلٍ كان بالكوفة، قلت: كان يدلس؟ قال: لا؛ هو كما يقول أحمد بن حنبل»(١)، وعلق عليه الحافظ أبو زرعة العراقي بقوله: «يعني: كان يرسل»(٢).

٢ ـ أن يكون الراوي قد التقى بمن فوقه، ولكنه لم يسمع منه شيئاً لصِغَر سِنِّه، فروايته عنه لا تدليس فيها، كرواية بعض التابعين الذين رأوا بعض الصحابة، ولم يسمعوا منهم، مثل رواية الأعمش عن الصحابي الجليل أنس بن مالك فإنه رآه، ولم يسمع منه، فروايته عنه هي إرسال خفي، وفي هذا يقول يحيى بن معين: «كلُّ ما روى الأعمش عن أنسٍ فهو مُرسَلٌ، وقد رأى الأعمش أنساً»(٣).

٣ ـ أن يكون الراوي قد سمع ممن روى عنه عدداً محدداً، فإذا روى عنه غير ما سمعه منه لا يُعدُّ مدلساً في رويته؛ لعدم الإيهام، وإنما يعد مرسِلاً، ومن هذا النوع ما جاء عن أبي داود أنه قال: «كان ابن سيرين يرسِل، وجلساؤه يعلمون أنه لم يسمع، سمِعَ من ابن عمر حديثين، وأرسلَ عنه نحواً من ثلاثينَ حَديثاً»(٤).

* حكم التدليس والإرسال الخفي:

أولاً: حكم التدليس:

ذهب المحدثون إلى ذم التدليس، والتنفير الشديد منه، حتى قال حماد بن

---

(١) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص: ٨٨.

(٢) تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، لأبي زرعة العراقي، ص: ١٤٩.

(٣) تاريخ ابن معين (رواية الدوري): ٣/ ٣٢٨.

(٤) سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود، (الجزء الرابع والخامس): ٢/ ٥٥.

زيد: «التدليس كَذِبٌ»(١)، وقال شعبة بن الحجاج: «التدليس أخو الكذب»(٢)، وقال أبو عاصم النبيل: «أقل حالات المدلس عندي: أن يدخُلَ في حديث النبي ﷺ: المتشبع بما لم يُعطَ كلابسِ ثوبي زورٍ»(٣).

ومع هذا الذمِّ الشديدِ للتدليس لم يعُدُّه المحدثونَ جرحاً يُسقِطُ الثقةَ بحديثِ الراوي؛ والسبب في ذلك: أن المدلِّس لم يكذِب، وإنما أوهم في روايته بذكر صيغة تحتمل السماع وعدمه، وهذا ما أكَّدهُ الحافظُ أبو بكرٍ البزارُ بقوله: «التدليسُ ليس بكذبٍ، وإنما هُوَ تحسينٌ لظاهِرِ الإسنَادِ»(٤).

وأما وصْفُ من تقدَّمَ من العلماء للتدليسِ بأنه كذبٌ فهو ـ كما قال ابن الصلاح ـ إفراطٌ محمولٌ على المبالَغةِ في الزَّجرِ عنه، والتنفير منه(٥).

وأما حكم حديث المدلِّس:

ـ ذهب كثير من نقاد الحديث، كعلي بن المديني، والبخاري، ومسلم وغيرهم إلى أنَّ المدلِّس إما أن يكون كثيرَ التدليس، وإما أن يكون قليلَ التدليس، فإن كان كثيرَ التدليس لم يُقبَلْ ما دلَّسَ فيه حتى يصرِّحَ بالسماع، وإن كان قليلَ التدليسِ كانت روايتُه مقبولةً فيما لم يثبت تدليسُهُ في شيءٍ منها(٦).

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٥٦.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٥٥.

(٣) تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٢٤/ ٣٦٣.

(٤) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٢/ ٨١.

(٥) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٧٥.

(٦) أشار إلى هذا المذهب ابن رجب الحنبلي (في شرح علل الترمذي١/ ٣٥٣ و٣٥٤)، حيث قال: «اعتبر ـ أي: الشافعي ـ ثبوت تدليسه ولو بمرة واحدة، واعتبر غيرُه من أهل الحديث أن يغلِب التدليسُ على حديثِ الرَّجُل، وقالوا: إذا غلبَ عليه التدليسُ لم يُقبل حديثُه حتى يقولَ: حدثنا، وهذا قولُ ابنِ المديني. . . وذكر مسلمٌ في مقدمة كتابه: =

ويدل على هذا المذهب عبارات الأئمة الآتية:

يقول الحافظ الكبير؛ يعقوبُ بنُ شيبةَ: سألتُ علي بن المديني عن الرَّجُلِ يدلِّسُ، أيكونُ حُجَّةً فيما لم يقل: (حدثنا)؟ قال: «إن كان الغالبُ عليهِ التدليسُ فلا، حتى يقولَ: حدَّثَنَا»[1]. وهذا يعني أنه إن كان قليل التدليس كان حديثه حجة فيما لم يثبت تدليسه فيه.

ويقول الإمامُ البخاري: «لا أعرِف لسفيانَ الثوري عن حبيب بن أبي ثابت، ولا عن سلمة بن كُهَيْلٍ، ولا عن منصورٍ، وذكر مشايخ كثيرةً، لا أعرِفُ لسفيانَ عن هؤلاءِ تدليساً، ما أقلَّ تدليسَه»[2]. وقد أورد الحافظ العلائي هذا القول للبخاري في تقسيمه لأحوال المدلسين مستدلاً به على أنَّ الأئمة احتملوا روايات بعض المدلسين، وأخرجوا لهم في الصحيح، وإن لم يصرحوا بالسماع؛ لقلة تدليسهم في جنب ما رووا[3].

ويقول الإمامُ مسلمُ بنُ الحجَّاجِ: «وإنما كان تفقُّدُ من تفقَّدَ منهم سماعَ رواةِ الحديثِ ممن روى عنهم، إذا كان الراوي ممن عُرِفَ بالتدليسِ في الحديثِ وشُهِرَ به، فحينئذٍ يبحثون عن سماعِهِ في روايَتِهِ، ويتفقدونَ ذلك منه؛ كي تنزاحَ عنهم عِلةُ التَّدليسِ»[4].

فمن خلال هذه النصوص الثلاثة يظهر أن النقاد لا يردون حديث المدلِّس

= أنه إنما يعتَبَرُ التصريحُ بالسماعِ ممن شُهِرَ بالتدليسِ وعُرِفَ به».

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٦٢، والتمهيد، لابن عبد البر: ١/ ١٨.

(٢) جامع التحصيل، للعلائي، ص: ١١٣.

(٣) ينظر: جامع التحصيل، للعلائي، ص: ١١٣.

(٤) صحيح مسلم: ١/ ٣٣.

إلا إذا كان كثير التدليس، وأما إذا كان قليلَ التدليس فيُردُّ من حديثه ما دلَّسَ فيه فقط، وفي هذا يقول الحافظ يعقوبُ بنُ شيبةَ: «سألتُ يحيى بن معين عن التَّدليسِ، فكرِهَه وعابَه. قلتُ له: أفيكونُ المدلِّسُ حُجَّةً فيما روى، أو حتى يقولَ حدثنا وأخبرنا؟ فقال: لا يكونُ حجةً فيما دلَّسَ»[١]. فيعقوب بن شيبة لم يقل: إن كل ما رواه المدلس ليس حجة، وإنما قصر الأمر على ما ثبت تدليسه فيه في نفس الأمر.

ومثله قول يعقوب بن سفيان الفسوي: «حديثُ سفيان، وأبي إسحاقَ، والأعمشِ، ما لم يُعلَم أنه مدَلَّسٌ يقوم مقامَ الحُجَّة»[٢].

وهذا المذهب هو الأوفق لتصرفات النقاد، وتعاملهم مع أحاديث المدلسين ففي«الصحيحين وغيرهما ـ كما قال ابن حجر ـ جملةٌ كثيرةٌ من أحاديثِ المدلسِّين بالعنعنة»[٣]، ولم يصرِّح رواتُها بالسماعِ والتلقي ممن أخذوا عنه، فلا يُردُّ منها شيءٌ لمجرَّدِ كونِ حديث المدلِّس مروياً بالعنعنة، وإنما يعامَل على حسب مقدار تدليسِه، وثبوتِه في حديثٍ معيَّنٍ من أحاديثِه.

ـ وذهب الإمام الشافعي إلى عدَم قَبولِ روايةِ من عُرِفَ بالتدليسِ ولو مرةً واحدةً، حتى يُبيِّنَ سماعَه للحديثِ بصيغةٍ صريحةٍ من صيَغِ السماعِ والتلقيِ، وفي هذا يقول: «ومن عرفناه دلَّسَ مرةً فقد أبانَ لنا عورتَه في روايته، وليس تلكَ العورةُ بالكذِبِ فنردَّ بها حديثَه، ولا النصيحة في الصِّدقِ فنقبل منه ما قبلنا من أهل النصيحةِ في الصِّدقِ، فقلنا: لا نقبلُ من مدلِّسٍ حديثاً حتى يقولَ فيه:

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٦٢، والتمهيد، لابن عبد البر: ١/ ١٧ و١٨.

(٢) المعرفة والتاريخ، للفسَوي: ٣/ ١٤.

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٣٥.

حدثني، أو سمعتُ»(١).

ومشى على هذا المذهب ابن حِبانَ، ثم عقَّبه بقوله: «وهذا أصلُ أبي عبدِالله الشافعيِّ، رحِمَه اللهُ، ومن تَبِعَه من شُيوخنا»(٢). كما ذكره الخطيب البغدادي، ثم قال: «وهذا هو الصحيح عندنا»(٣).

وقد تبنى هذا المذهب جلُّ المتأخرين ممن كتبوا في علوم الاصطلاح، وأجابوا عما ورد من أحاديث المدلسين بالعنعنة في صحيحي البخاري ومسلم، مما لم يصرح رواته بالسماع والتلقي من طريق أخرى؛ بأنها محمولة على السماع والاتصال من طريق أخرى ثقةً بمكانة الإمام البخاري والإمام مسلم، وفي هذا يقول الإمامُ السُّبكيُّ: «وسألته ـ أي: الحافظَ المِزيَّ ـ عن ما وقع في الصحيحين من حديث المدلِّس مُعنعناً، هل نقولُ: إنهما اطلعا على اتصالها؟ فقالَ: كذا يقولون، وما فيه إلا تحسينُ الظنِّ بهما، وإلا ففيهما أحاديثُ من روايةِ المدلسينَ ما توجَدُ من غَيرِ تلك الطريقِ التي في الصحيح»(٤).

ولعل الأولى ما ذهب إليه نقاد الحديث من التفريق بين من أكثر من التدليس وبين من ذُكر به، وبالتالي لا حاجة لاستثناء أحاديث الصحيحين، والتكلف لدفع الاعتراضات الواردة عليها. يقول الفقيه صدرُ الدِّين بن المرحِّل: «إنَّ في النفسِ من هذا الاستثناءِ غصةً؛ لأنها دعوى لا دليلَ عليها، ولا سيَّما أنَّا قد وجدنا كثيراً من الحفاظِ يعلِّلون أحاديثَ وقعتْ في الصحيحينِ أو أحدِهما

(١) الرسالة، للإمام الشافعي، ص: ٣٧٩.

(٢) كتاب المجروحين، لابن حبان: ١/ ٩٢.

(٣) الكفاية في معرفة الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٣٦١.

(٤) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٣٦.

بتدليسِ رواتِها»[(١)].

ويقول ابنُ دقيقِ العيدِ «لا بد من الثبات على طريقة واحدة، إما القبولُ مطلقاً في كل كتاب، أو الرَّدُ مطلقاً في كلِّ كِتابٍ، وأما التفرقةُ بين ما في الصحيحِ من ذلك وما خرجَ عنه فغاية ما يوجَّهُ به أحدُ أمرين:

إما أن يُدَّعى أن تلك الأحاديثَ عَرفَ صاحبُ الصحيحِ صِحةَ السماعِ فيها... وهذا إحالةٌ على جهالةٍ، وإثباتُ أمرٍ بمجرَّدِ الاحتمالِ.

وإما أن يُدَّعى أن الإجماعَ على صِحةِ ما في الكتابينِ دليلٌ على وقوعِ السماعِ في هذه الأحاديث، وإلا لكان أهلُ الإجماعِ مجتمعينَ على الخطأ، وهو ممتنعٌ. لكنَّ هذا يحتاجُ إلى إثباتِ الإجماعِ الذي يمتنعُ أن يقعَ في نفسِ الأمرِ خلافُ مقتضاهُ، وهذا فيه عُسرٌ، ويلزمُ على هذا أن لا يُستدل بما جاءَ من روايةِ المدلِّسِ خارجَ الصحيحِ، ولا يقالُ: هذا على شرطِ مسلمٍ مثلاً؛ لأنَّ الإجماعَ الذي يُدَّعى ليسَ موجوداً في الخارِجِ»[(٢)].

ثانياً ـ حكم الإرسال الخفي:

تقدم أن الإرسال الخفي يختلف عن التدليس من حيث عدم وجود الإيهام فيه من قبل الراوي المرسِل، وغاية ما في الأمر أن الراوي يروي عمن يعلم المحدثون عدم سماعه منه، وعلى هذا يكون حديث المرسل إرسالاً خفياً ضعيفاً لوجود الانقطاع في سنده.

ولا فرق في حكم الإرسال الخفي بين أن يكون المرسِل كثير الإرسال، أو

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٣٥.

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٣٥، ٦٣٦، وقد نقله الحافظ ابن حجر ملخصاً.

قليله، ويختلف عن التدليس في أنَّ المدلِّس إذا كان قليل التدليس، ولم يثبت تدليسه في حديث معين يقبل حديثه، لأن الأصل عدم التدليس، والتدليس مظنون فلا يُرد الحديث بالظن، مثله مثل الثقة الأصل فيه ضبط الحديث، وأداؤه كما سمعه، وخطؤه مظنون فيه، فلا يعول عليه لمجرد الاحتمال.

وأما من كان قليل الإرسال، فإرساله فيما أرسل فيه وإن كان قليلاً فهو ثابت لا احتمال فيه ففارق حديث المدلس، والله أعلم.

ثانياً ـ الانقطاع الخفي عند الحنفية:

تقدم أن الانقطاع الظاهر هو رواية الراوي عمن لم يعاصره، وأما رواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه، أو لقيه ولم يسمعه منه فتدخل في باب الانقطاع الخفي.

وتقدم أن المحدثين يستخدمون مصطلح التدليس ومصطلح الإرسال الخفي للدلالة على وجود الانقطاع الخفي.

وأما الحنفية فإنهم وإن استخدموا مصطلح الانقطاع الظاهر إلا أنهم لم يستخدموا في المقابل له مصطلح الانقطاع الخفي، الذي استخدمه المحدثون، وإنما كان استخدامهم لمصطلح الانقطاع الخفي للدلالة على علة في المتن تمنع قبوله، وإن كان السند متصلاً من حيث الظاهر.

وإذا كان المحدثون قد استخدموا مصطلح التدليس، ومصطلح الإرسال الخفي فإن الحنفية في المقابل استخدموا هذين المفهومينِ، وإن كان الناظر في كتبهم لا يعثُر على مصطلح (الإرسال الخفي).

أما التَّدليس: فقد عرَّفَه أبو بكر الجصاص الحنفيُّ بقولِه: «التَّدليسُ أن يَروِيَ عن آخَرَ لَقِيَهُ، ويُوهِمَ السَّامِعَ مِنهُ أنَّهُ سَمَاعٌ، ولا يَكُونُ قد سَمِعَهُ مِنهُ، وإنَّما

سَمِعَهُ مِن غَيرِهِ، فَيَقُولُ: قَالَ فُلانٌ، وَذَكَرَ فُلانٌ، وَنَحوُ ذَلِك»[١].

ويبدو أن قصرَ الجصَّاصِ التدليسَ على حالة الراوي الذي لقيَ من يروي عنه، إنما هو ذكر لأهم صور التدليس، وليس إخراجاً لحالة الراوي الذي يروي عمن عاصره ولم يلقه، والدليل على ذلك أن ابنَ الهمام الحنفي عندما عرَّف التدليسَ أدخلَ روايةَ (المعاصر الذي لم يلق من يروي عنه)، في مفهوم التدليس، فقال: «التدليس: إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى»، وعلَّق عليه ابنُ أميرِ الحاج بقوله: «سواءٌ لقيَه، أو لا، سماعاً منه بحذفِ المعاصِر الأدنى، سواءٌ كان شيخَه، أو شيخَ شيخِه، أو كليهما، بنحو: عن فلانٍ، وقال فلانٌ»[٢].

وأما المرسل الخفي فالحنفية تعاملوا معه كمفهوم ولم يستعملوه كمصطلح، ويبدو أن مفهومه، عندهم، يتمثل باشتماله على صورتي التدليس، وهما رواية الراوي عمن لقيه وسمع منه ما لم يسمعه منه، ورواية الراوي عمن عاصره ولم يلقه، إلا أنه لا إيهام فيه؛ أي إنَّ قصدَه من حذف الراوي إنما هو الاختصار، أو تأكيد صحة الحديث.

يقول أبو بكر الجصاص (ت٣٧٠هـ): «وليسَ كُلُّ مَن أَسقَطَ مَن بَينَهُ وبينَ مَن روى عنه رجُلاً مُدَلِّساً، لأنَّ الصَّحابةَ قد رووا عن النَّبيِّ عليهِ السَّلامُ كثِيراً من الأحادِيثِ الَّتي لم يَسمَعُوها، وحَذَفُوا ذِكرَ من بينَهُم وبَينَ النَّبيِّ عليهِ السَّلامُ، واقتَصروا على أن قالوا: قال النَّبيُّ عليه السَّلام، وكذلك التابعون، ولا يُسمَّونَ مُدلِّسين من وَجهين:

أحدُهما: أنهم إنما قَصدُوا الاختصارَ، وتقريبَ الإسنادِ على السَّامِعينَ مِنهم.

---

(١) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٨٩.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٣٧.

والآخَرُ: أنَّهم أرادوا بـ (حذْفِ) الإسنادِ تأكيدَ الحديثِ، والقطعَ على رسولِ الله ﷺ بأنه قالَه، ولم يقصِدُوا التَّزيُّنَ بعلوِّ الإسناد.

وكذلك نقولُ فيمن بعدَهم، مَنْ قَصَدَ مِنهم بحذْفِ الرجُلِ الذي بينَه وبينَ المرويِّ عنه أحَدَ هذينِ الوجهينِ فإنَّا لا نسميه مُدلِّساً، وإنما المُدَلِّس من يقصِدُ بحذفِ الرجُلِ الذي سمِعَه: التَّزيُّنَ بعُلوِّ السَّنَد، ونحوِ ذلك، وهذا القصدُ غيرُ محمودٍ»(١).

ويقول شمس الأئمة السرخسي (ت٤٩٠هـ): «التدليسُ المطلَقُ أن يُسقِطَ اسمَ من رواهُ لَه، ويَروِيَ عن راوي الأصلِ على قَصْدِ الترويجِ بِعُلُوِ الإسنادِ، فإنَّ هذا القصدَ غَيرُ محمُودٍ، فأمَّا إذا لم يكنْ على هذا القَصْدِ، وإنما كان على قصْدِ التيسيرِ على السَّامعينَ بإسقاطِ تطويلِ الإسنادِ عنهُم، أو على قصْدِ التأكيدِ بالعزْمِ على أنَّه قولُ رسولِ الله عليهِ السَّلامُ قطعاً، فهذا لا بأسَ بِهِ، وما نُقِلَ عن الصَّحابَة والتابعينَ محمولٌ على هذا النَّوعِ».

فالجصاص والسرخسي حددا من خلال هذين النصين أنَّ التمييزَ بين إسقاط الراوي الذي هو تدليس، وبين إسقاطه الذي لا يُعد تدليساً: إنما هو قصد الإيهام، فمن أراد إيهام السماع والتزيُّنَ بعلوِّ الإسناد كان إسقاطُه الراويَ تدليساً، ومن قصدَ الاختصارَ وتأكيدَ نسبةِ الحديث إلى من فوقَه، ولم يقصد الإيهامَ كان إسقاطُه الراويَ إرسالاً خفياً، ولم يكن تدليساً. وهذا ما ذهب إليه عامة المحدثين.

وأما حكم رواية المدلس، عندهم، فأوضَحَها الجصَّاصُ بقوله: «القول فيه عندنا: أنَّه إن كانَ الُمدلِّسُ مشهوراً بأنَّه لا يُدلِّسُ إلا عمَّن يَجوزُ قَبولُ روايتِه،

---

(١) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٩٠.

فروايتُه مقبولةٌ فيما دلَّسَ، وإن كانَ الظَّاهِرُ من حالِه أنَّه لا يُبالي عمَّن دلَّسَ: من ثِقَةٍ أو غَيرِ ثقةٍ، فإنه لا تُقبل روايتُه إلا أن يَذكُرَ سماعَه فيه، على نحْوِ ما بيَّنَّا في إرسالِه الحديثَ»(١).

وقال أيضاً: «من ثَبتَ أنَّه لا يُدلِّسُ إلا عن الثِّقاتِ، فهو مقبولُ الخبَرِ، وإن لم يقُلْ حدَّثنا، ومَن يُدلِّسُ عن غيرِ الثقاتِ فالأظهرُ من أمْرِه: أنه غيرُ مقبولِ الرِّوايةِ حتى يُبيِّنَ»(٢).

وأما المرسل الخفـي فهـو في حكـم الإرسـال الظاهـر عندهم، وقد تقدم حكمه.

* * *

المبحث الثالث
إعـلال السـند

اتفق المحدثون على أن من شروط قبول الحديث: أن تنتفي عنه العلل القادحة، سواء كانت ظاهرة أو خفية، ومما لا شك فيه أنَّ العللَ الظاهرةَ لا تحتاج إلى عِلمٍ عميقٍ أو فهمٍ دقيقٍ حتى يتم اكتشافُها، وأنَّ طلبةَ الحديثِ يشتركون مع النُّقادِ الجهابذةِ في معرفتها، والاطلاعِ عليها.

وأما العللُ الخفيةُ فلا يتم اكتشافُها إلا من قِبَل بعضِ الأفراد الذين منحهم الله سبحانه وتعالى علماً واسعاً، وفهماً ثاقباً؛ ومن هنا، كان اهتمام المحدثين بهذا النوع من العلل أكثرَ من غيرِه، ليس لأن غيرَه لا يدخل في مسمَّى

---

(١) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٨٩.

(٢) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٩٠.

العِلَّة، بل لأنَّ معرفتَه أهونُ من أن يُحتاج في اكتشافها إلى كبير علمٍ، أو دقيقِ فهم.

وهذا ما يشير إليه قول أبي عبدالله الحاكم: «وإنما يُعلَّلُ الحديثُ من أوجهٍ ليسَ للجرحِ فيها مدخَلٌ، فإنَّ حديثَ المجروحِ ساقطٌ واهٍ، وعلَّةُ الحديثِ يكثُرُ في أحاديثِ الثِّقاتِ أن يُحدِّثوا بحديثٍ له علَّةٌ فيخفى عليهم علمُه فيصير الحديثُ معلولاً، والحجَّة فيه عندنا الحفظُ والفهم والمعرفة لا غيرُ»(١).

ولأنَّ العِللَ لا تقتصر على أحاديث الضعفاء بل تكثر في أحاديث الثقات، كما قال الحاكم، كان السبيل إلى اكتشافها شديد الخفاء، بعيدَ المنال، وكان الوصولُ إلى معرفتها من أجلِّ آمال المحدثين، ومنتهى رجائهم كما يشير إلى ذلك قول عبد الرحمن بن مهدي: «لأَنْ أَعْرِفَ عِلَّةَ حديثٍ هو عندي، أَحَبُّ إليَّ من أن أكتبَ عشرين حديثًا ليسَ عِندي»(٢).

ومن هنا قالَ الحافظُ ابن حجر: «هذا الفَنُّ أغمضُ أنواعِ الحديث، وأَدَقُّها مَسْلَكاً، ولا يقومُ به إلا مَنْ منحَهُ اللهُ تعالى فَهْما غائصاً، واطِّلاَعاً حاوياً، وإدراكاً لمراتبِ الرُّواة، ومعرفةً ثاقِبة؛ ولهذا لم يَتَكَلَّمْ فيه إلا أفرادُ أئمَّةِ هذا الشأنِ وحذَّاقُهم؛ وإليهم المَرْجِعُ في ذلك؛ لِمَا جعَلَ اللهُ فيهم مِنْ معرفةِ ذلك والاطِّلاعِ على غَوامِضه، دون غيرهم مِمَّنْ لم يُمارِسْ ذلك. وقد تَقْصُرُ عبارةُ المعلِّل منهم، فلا يُفْصِحُ بما استقرَّ في نفسه مِنْ تَرجيحِ إحدى الروايتَيْن على الأُخْرى، كما في نَقْدِ الصَّيرفي سواء، فمتى وَجَدْنَا حديثاً قد حكَمَ إمامٌ من الأئمَّة المَرجوعِ إليهم بتعليله، فالأَولَى اتِّباعُهُ في ذلك كما نتَّبِعُهُ في

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٢، ١١٣.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٢، وأخرج الخطيبُ البغداديُّ هـذا القولَ (في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: ٢/ ١٩١) بسنده، بلفظ آخر: «لأن أعرفَ عِلةَ حديثٍ أحبُّ إليَّ من أن أستفيدَ عشَرةَ أحاديث».

تصحيح الحديثِ إذا صَحَّحَـه»[١].

ومما يصور دِقَّةَ هذا العِلمِ، وعمقَ المعرفَةِ به عند أئِمَّةِ النَّقدِ ما رواه محمّدُ ابنُ صالح الكِيلِيني، قال: سمعتُ أبا زُرْعَةَ وقال له رجلٌ: ما الحُجَّةُ في تعليلكم الحديث؟ قال: «الحُجَّةُ أَنْ تسألَني عن حديثٍ له عِلَّةٌ، فأذكُرَ علَّته، ثم تَقْصِدَ ابنَ وارَة ـ يعني: محمدَ بنَ مسلم بن وارَة ـ وتسألَهُ عنه، ولا تُخْبِـرَهُ بأنك قد سألتَني عنه، فيذكُرَ علَّته، ثم تَقْصِدَ أبا حاتِم فيعلِّله، ثم تُمَيِّزَ كلامَ كلٍّ منا على ذلك الحديث؛ فإنْ وجدتَ بيننا خلافًا في علَّته فاعلَمْ أنَّ كلاً منَّا تكلَّم على مُراده، وإنْ وجدتَ الكلمةَ متفقةً فاعلَمْ حقيقةَ هذا العلم، قال: ففعَلَ الرجلُ، فاتفقَتْ كلمتُهم عليه، فقال: أشهَدُ أنَّ هذا العلم إلْهَام»[٢].

ويمكن إدراكُ بعضِ صُـوَرِ الخفاءِ التي يقصِدُها النقادُ فـي هذا العلمِ من خلالِ كلمات الإمامِ البيهقي وهو يشرح قولَ الإمامِ الشافعي: «لا يُستدلُّ على أكثرِ صِدْقِ الحديثِ وكَذِبِـهِ إلا بصدقِ المُخْبِـرِ وكذبه، إلا في الخاصِّ القليلِ من الحديث، وذلك بأن يُستدلَّ على الصِّدق والكَذِب فيه بأن يُحدِّث المحدِّثُ ما لا يجـوز أن يكون مِثلُـه، أو ما يخالِفُه ما هو أثبتُ وأكثر دلالات بالصـدق منه»[٣]، فقد قال البيهقي في بيان ذلك:

«هذا الذي استثناه الشافعيُّ لا يقف عليه إلا الحُذَّاقُ مِنْ أهلِ الحِفْظ؛ فقد يَزِلُّ الصدوقُ فيما يكتبُهُ، فيَدْخُلُ له حديثٌ في حديثٍ، فيصيرُ حديثٌ رُوِيَ بإسناد ضعيفٍ مُرَكَّباً على إسنادٍ صحيحٍ. وقد يَزِلُّ القَلَمُ، ويُخْطِئ السمع، ويَخُونُ

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٧١١.

(٢) معـرفة علـوم الحديـث، للحاكـم، ص: ١١٣، وتاريـخ مدينـة دمشـق، لابن عساكر: ٥٥/ ٣٩٢.

(٣) الرسالة، للإمام الشافعي، ص: ٣٩٩.

الحِفْظ؛ فيروي الشاذَّ من الحديث عن غير قَصْدٍ، فَيَعْرِفُهُ أهلُ الصَّنْعةِ الذين قيَّضَهُمُ اللهُ تعالى لحفظِ سُنَنِ رسولِ الله ﷺ على عباده؛ بِكَثْرة سماعه، وطولِ مُجالستِهِ أهلَ العِلْمِ به ومُذاكَرتِهِ إيَّاهم»(١).

* * *

* المطلب الأول ـ مفهوم العلة في السند:

أولاً ـ مفهوم العلة لغة:

العِلَّة في اللغة مصدرٌ من الفعلِ الثلاثيِّ (عَلَّ)، وتعني الضعفَ والمرضَ، وصاحِبُها مُعتَلٌّ، قال ابنُ الأعرابيِّ: عُلَّ المريضُ يَعِلُّ عِلَّةً فهو عَلِيْلٌ، وأعَلَّه الله تَعالى؛ أي: أصابَه بعِلَّةٍ فهو مُعَلٌّ وعَليلٌ(٢). وقد استخدم اللغويون للدلالة على هذا المعنى عدةَ أفعالٍ يحسنُ بيانُها مع مصادِرِها واسمِ المفعولِ منها لارتباطها بالمقام، ومن أهمها:

ـ عَلّ الرجلُ الشيءَ، ـ أي: جعل فيه عِلةً ومرَضاً ـ يُعِلُّ، عَلاً وعِلَّةً، فهو مَعْلُولٌ، أو مُعَلٌّ على غير القياس(٣).

---

(١) دلائل النبوة، للبيهقي: ١/ ٣٠.

(٢) ينظر: مادة (علّ) في تهذيب اللغة، للأزهري: ١/ ٨٠، ومقاييس اللغة: ٤/ ١٣، ١٤، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص: ١٣٣٨، ومادة (علل) في جمهرة اللغة، لابن دريد: ١/ ١٥٦، ولسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٤٦٧، وما بعدها، وتاج العروس، للزبيدي: ٣٠/ ٤٤، وما بعدها.

(٣) ينظر: مادة (علّ) في المصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٤٢٧، حيث قال: «الأصل أعله الله فهو معلول، أو من عَلَّه فيكون على القياس، وجاء مُعل على القياس، لكنه قليل الاستعمال». وينظر: المعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرين: ٢/ ٦٢٣، وقال الشيخ طاهر الجزائري (في: توجيه النظر إلى أصول الأثر: ٢/ ٥٩٩): «الصواب أنه يجوز أن يقال: علَّه فهو معلول من العلة إلا أنه قليل».

ـ واعتلَّ الرجلُ ـ بمعنى مرِض أيضاً ـ يعْتَلُّ، اعتلالاً، فهو مُعتَلٌّ(١).

ـ وأعلَّ الرجُلُ الشيءَ ـ أي: جعل فيه عِلَّةً ومرضاً ـ يُعِلُّ، إعلالاً، فهو مُعَلٌّ(٢)، أو معلول على غير القياس.

ـ وعلَّلَ الرجُلُ الشيءَ ـ أي بيَّن عِلَّته ومرَضَه ـ يُعَلِّلُ، تعليلاً، فهو مُعلَّلٌ(٣).

فمن خلال ما سبق يمكن القول: إن الشيءَ الذي أصابته علَّةٌ أو مَرضٌ يجوز وصفُه بِعِدَّةِ أوصافٍ منها: مَعلُولٌ، ومُعتَلٌّ، ومُعَلٌّ، ومُعلَّلٌ.

ثانياً ـ مفهوم العلة اصطلاحاً:

أولاً ـ مفهوم العلة في اصطلاح المحدثين:

استعمل المحدثونَ مصطلحَ (العلة) للدلالةِ على معنيينِ: أحدهما خاصٌّ، والآخر عامٌّ، ويمكن فهمُ هذينِ المعنيين من خلالِ النَّظَرِ في كُتُبِ العِلَلِ، والجرحِ والتعديلِ عامَّةً، ومن خلالِ النظرِ في كتبِ علومِ الاصطلاحِ خاصَّةً.

*** المفهوم العام للعلة:**

لا شك أن المتتبع لكتب العلل وما حوته من نقد للأحاديث والروايات، يُدرك أن مفهوم العلة في هذه الكتب يتسع ليشمل كل نقد للأسانيد والمتون، وأن المحدثين استخدموا هذا المفهومَ ليشيروا إلى وجود خلل في سند الحديث أو متنه، سواء كان قادحاً في صحته أو غير قادحٍ.

---

(١) ينظر: مادة (علل) في لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٤٧١.

(٢) ينظر: مادة (علل) في تاج العروس، للزبيدي: ٣٠/ ٤٨.

(٣) ينظر: مادة (عل) في المعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرين: ٢/ ٦٢٣.

ومما يُشير إلى هذا المفهوم الواسعِ للعِلَّة قولُ ابن الصلاح: «اعلم أنه قد يُطلَقُ اسمُ العِلَّةِ على غير ما ذكرناه من باقي الأسباب القادحة في الحديث، المخرجةِ له من حال الصِّحة إلى حال الضعف، المانعةِ من العمل به على ما هو مقتضى لفظ العلة في الأصل، ولذلك تجد في كتب عِللِ الحديثِ الكثيرَ من الجرحِ بالكذب والغفلَة وسوءِ الحِفظِ ونحو ذلك من أنواع الجرح...

ثم إن بعضَهم أطلقَ اسمَ العلة على ما ليس بقادحٍ من وجوهِ الخِلاف، نحو إرسالِ من أرسلَ الحديثَ الذي أسنَده الثقةُ الضابط، حتى قال: مِن أقسامِ الصحيحِ ما هو صحيحٌ معلولٌ، كما قال بعضُهم: من الصحيح ما هو صحيحٌ شاذٌّ»[1].

وهذا الذي نبه إليه ابن الصلاح يشير إلى أن هدف المحدثين هو بيانُ واقعِ الروايات، والوجه الصحيح في ضبطِها ونقلِها، ومن أجلِ هذا، كان مفهومُ العلة الذي استخدموه في هذا المضمار شاملاً لكل ما داخلَ الحديثَ من خطأ أو خلَل، سواء كان ظاهراً أو خفياً، مؤثراً في قبول الحديث أو غير مؤثر، لأن كل ذلك مخالف لوجه الصواب في الضبط، والواقع الصحيح في النقل.

وعلى هذا يمكن تعريف العلة بمفهومها العام بأنها: كلُّ سببٍ يشير إلى خطأ أو خلل في سند الحديث أو متنه، سواء كان ظاهراً أو خفياً، قادحاً في صحة الحديث أو غير قادح.

*** المفهوم الخاص للعلة:**

لعلَّ أول من استعملَ مصطلحَ العِلَّة بمفهومها الخاص الإمامُ الحاكمُ عندما قال في النوع السابع والعشرين من علوم الحديث: «هذا النوعُ منه معرفةُ

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٩٢.

عِللِ الحديثِ، وهو عِلمٌ برأسِه غيرُ الصحيحِ والسقيمِ، والجرحِ والتعديلِ»، ثم قال: «وإنما يُعللُ الحديثُ من أوجهٍ ليس للجرحِ فيها مدخلٌ؛ فإنَّ حديث المجروحِ ساقطٌ واهٍ، وعلة الحديث يكثر في أحاديث الثقات أن يحدثوا بحديث له علةٌ فيخفى عليهم علمُه، فيصير الحديثُ معلولاً»(١).

ثم جاء الحافظ ابن الصلاح فحرَّرَ كلامَ الحاكم ـ كما قال ابن حجر ـ وقال في بيان العلة بمفهومها الخاصِّ: «هي عبارةٌ عن أسبابٍ خفيَّةٍ غامِضَةٍ قادِحَةٍ فيه، فالحديثُ المعلَّلُ هو الحديثُ الذي اطُّلِع فيه على عِلَّةٍ تقدح في صِحَّته مع أنَّ ظاهرَه السلامةُ منها، ويتطرَّقُ ذلك إلى الإسنادِ الذي رجالُه ثقات، الجامع شروط الصحة من حيث الظاهرُ»(٢).

وقد علَّقَ ابن حجر على تعريف ابن الصلاح فقال: «فعلى هذا لا يسمى الحديث المنقطع ـ مثلاً ـ معلولاً، ولا الحديثُ الذي راويه مجهولٌ أو مضعَّفٌ معلولاً، وإنما يسمى معلولاً إذا آل أمرُه إلى شيءٍ من ذلك مع كونِه ظاهرَ السَّلامةِ من ذلك، وفي هذا ردٌّ على من زعمَ أن المعلولَ يشملُ كُلَّ مردودٍ»(٣).

وقال ابن حجر أيضاً: «قوله ـ أي: ابن الصلاح ـ (وكثيراً ما يعللون الموصول بالمرسل، إلى آخره، أقول (أي ابن حجر): ليس هذا من قبيل المعلولِ على اصطلاحه، وإن كانت علةً في الجملة إذ المعلولُ على اصطلاحه مُقيَّدٌ بالخفاء، والإرسال أو الانقطاع ليست علتُه بخفيةٍ، وقد أفرطَ بعضُ المتأخرينَ فجعلَ الانقطاعَ قيداً في تعريف المعلول، فقرأتُ في المقنِع للشيخ سراجِ الدينِ ابنِ الملقِّنِ قال: ذكرَ ابنُ حُبَيْشٍ في كتابِ علومِ الحديثِ أنَّ

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٢، ١١٣.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٩٠.

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٧١٠.

المعلولَ: أن يرويَ عمَّن لم يجتمع به كمن تتقدم وفاتُه عن ميلادِ من يروي عنه، أو تختلفُ جهتُهُما كأن يروي الخراسانيُّ مثلاً عن المغربيِّ، ولا يُنقل أنَّ أحدَهما رحلَ عن بلدِه.

قلتُ (أي ابن حجر): وهو تعريفٌ ظاهرُ الفسادِ، لأنَّ هذا لا خفاءَ فيه، وهو بتعريفِ مُدرَكِ السُّقوطِ في الإسنادِ أولى»[1].

فمفهوم العلة بمعناها الاصطلاحي الخاص لا بد من أن يتحقق فيه شرطان:

الأول: أن تكون العلةُ خفيةً غامضةً لا تُدرك من ظاهرِ الإسناد.

والثاني: أن تكون هذه العلةُ قادحةً في صِحةِ الحديث.

وتحديد مفهوم العلة بهذا المعنى الخاص استخدمه المحدثون في حالتين:

الحالة الأولى: عند الكلام عن مفهوم الحديث المعلول، ويمكن فهم هذا المعنى من تصرف ابن الصلاح، حيث قام بتحديد مفهوم العلة بمعناها الخاص قبل أن ينتقل إلى بيان مفهوم الحديث المعلّل، ليشيرَ بذلك إلى أن العِللَ التي تدخُلُ في مفهومِ الحديثِ المعلَّلِ إنما هي العِلَلُ بمعناها الخاص، وليس كلُّ عِلَّة.

وفي هذا يقول ابن حجر: «ما حققه ـ أي: ابن الصلاح ـ من تعريف المعلول قد يقع في كلامهم ما يخالفه، وطريقُ التوفيقِ بين ما حقَّقَه المصنِّفُ وبين ما يقعُ في كلامِهم: أنَّ اسمَ العلةِ إذا أُطلق على حديثٍ لا يلزمُ منه أن يُسمى الحديثُ معلولاً اصطلاحاً؛ إذ المعلولُ ما علته قادحةٌ خفيّة، والعِلَّةُ أعمُّ من أن تكون قادحةً أو غيرَ قادحةٍ، خفيةً أو واضحةً. ولهذا قال الحاكم: (وإنما يعلُّ الحديثُ من أوجهٍ ليس فيها للجرح مدخل)»[2].

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٧٤٥.

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٧٧١.

فالحديث المعلول لا يطلق عليه هذا الاسمُ إلا إذا اشتمل على علةٍ خفيةٍ قادحةٍ، وعليه، فتواردُ كُتُبِ المصطلَحِ على ذِكرِ هذا المعنى الخاصِّ للعِلَّةِ دون المعنى العامِّ إنما هو لبيان ما يدخل تحت مسمى الحديثِ المعلولِ دون غيره.

والحالة الثانية: التي استخدم فيها المحدثون العلة بمعناها الخاص هي: عند كلامِهم عن شروط الحديث الصحيح؛ ويظهر هذا المعنى من خلال التأمُّلِ في شروطِ الحديثِ الصحيحِ التي ذكرها ابن الصلاح، إذ إنها أوجبت، حتى يُسمى الحديث صحيحاً، أن تنتفي عنه القوادحُ الظاهرةُ والخفية؛ أما القوادحُ الظاهرة فهي: الانقطاع في السند، وفسق الراوي، وعدم ضبطه، وأما القوادح الخفية فهي: العلةُ بمعناها الخاص، والشذوذُ الذي هو أدقُّ من العِلة بمعناها الخاص كما قال الحاكم.

ولو حُمِلَت العِلَّة، في شروط الحديث الصحيح، على مفهومها العام لتعارض ذلك مع شرط الاتصال، والعدالة والضبط في الناقل، لأن الانقطاعَ عِلَّةٌ، وفسقَ الراوي علةٌ، وضعفَ ضبطِه علةٌ، فهذا كله مما يُحتِّمُ حملَ العلة في شروطِ الحديثِ الصحيحِ على مفهومها الخاص، والله أعلم.

وأما سببُ إفرادِ الشذوذِ عن العلةِ مع أنه نوعٌ منها، فلأنَّ الشاذَّ أدقُّ وأغمضُ من الحديث المعلولِ، وهذا يُفهم من قول الحاكم في تعريف الشاذ عندما قال: «الشاذُّ من الرِّوايات وهو غيرُ المعلولِ، فإن المعلولَ ما يُوقفُ على عِلَّتِه؛ أنَّه دخلَ حديثٌ في حديثٍ، أو وهَمَ فيه راوٍ، أو أرسَلَه واحدٌ فوصَلَه واهِمٌ؛ فأما الشاذُّ فإنَّه حديثٌ يتفرَّدُ به ثقةٌ من الثِّقاتِ وليس للحديثِ أصلٌ بمتابعٍ لذلكَ الثِّقَةِ»(١).

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٩.

وقال ابن حجر: «بقي من كلام الحاكم: (وينقدحُ في نفْسِ الناقِدِ أنه غلطٌ، ولا يقدِرُ على إقامةِ الدَّليلِ على هذا)، وهذا القيد ـ وإن لم يصرح به الحاكم ـ لا بد منه، وإنما يغاير المعلَّلَ من هذه الجهة، وهذا ـ يعني الشاذ ـ على هذا أدقُّ من المعلَّلِ بكثيرٍ، فلا يتمكَّنُ من الحُكمِ به إلا من مارسَ الفنَّ غايةَ الممارسَةِ، وكان في الذِّروةِ من الفهمِ الثاقِبِ، ورسوخِ القَدَمِ في الصِّنَاعَةِ»(١).

ويقول الحافظ السخاوي: «والشاذُّ لم يوقفْ له على علَّةٍ، وهذا يُشعِرُ باشتراكِ هذا مع ذاك ـ أي: المعلول ـ في كونه ينقدحُ في نفسِ الناقدِ أنه غلطٌ، وقد تقصرُ عبارتُه عن إقامةِ الحُجَّةِ على دعواه، وأنه من أغمضِ الأنواعِ وأدقِّها، ولا يقومُ به إلا من رزقَه اللهُ الفهمَ الثاقبَ، والحفظ الواسعَ، والمعرفة التامَّةَ بمراتبِ الرواةِ، والملكةَ القويةَ بالأسانيدِ والمتونِ، وهو كذلك، بل الشاذُّ كما نُسِبَ لشيخنا ـ أي: ابن حجر ـ أدقُّ من المعللِ بكثيرٍ»(٢).

فتحصَّلَ مما سبق، أن الشاذَّ يشتركُ مع المعلولِ في جوهَرِ العِلَّةِ، ويختلفُ عنه في درجةِ الغموضِ والخفاء، حيث إن الناقدَ في الحديثِ الشاذ لا يعرِف عِلَّةً يعلِّله بها، بخلافِ الحديثِ المعلُول.

وفي النهاية، لا بد من الإشارة إلى أنَّ العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي واضحة لا تحتاج إلى كثير شرح أو بيان، وذلك أن العلة في اللغة تعني المرض والضعف كما سبق، وإذا أصابت العلة إنساناً تحول من الصحة

---

(١) تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢٣٣، وقد نَسَبَ إليه هذا الكلامَ أيضاً الصنعانيُّ (في توضيح الأفكار: ١/ ٣٧٩)، وقد رجعتُ إلى كتابِ النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر، فلم أجد هذا النصَّ، ويبدو أن هذا النصَّ نقله عن ابن حجر أحدُ تلامذته، ثم شاع عنه، ومما يُشير إلى ذلك أن تلميذَ ابنِ حجرٍ الحافظَ السخاويَّ ـ كما يظهر من النص اللاحق ـ عندما نقل كلام ابنِ حجرٍ لم يجزم به وإنما قال: (كما نُسِبَ لشيخنا).

(٢) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٩٨.

والقوة إلى المرض والضعف، وكذلك الحال في الحديث عندما تظهر فيه علةٌ فإنها تنزل به من الصحةِ إلى الضعفِ، ومن ثَمَّ يقالُ للحديثِ الذي أصابته علةٌ: مَعْلُولٌ[١]، أو مُعَلَّلٌ[٢]، أو مُعَلٌّ[٣].

ثانياً ـ مفهوم العلة في اصطلاح الحنفية:

تقدم أن العلة بمفهومها الخاص إنما استخدمها المحدثون عند كلامهم عن الحديث المقبول، والحديث المردود، وتقدم أنهم يشترطون أن يتحقق في مفهومها أمران: الأول: الغموض والخفاء، والثاني: القدح في صحة الحديث.

وأما الحنفية، وهم أصحاب مدرسة فقهية هدفها معرفة ما يُعمل به من الروايات وما لا يُعمل به، فلم يلتفتوا إلى العللِ غير القادحةِ في العمل، ولم يدخلوها في مفهوم العلة، واقتصروا على العلل القادحة التي تقدحُ في صحةِ الحديث والعملِ به، سواءٌ كانت ظاهرةً أو خفية.

وقد تقدم أن تحديدَ العلة عند المحدثين بمفهومها الخاص بقيد الخفاء أو الغموض إنما كان لبيان التكامل في نقد الحديث المقبول، حيث استعملوا هذا المفهومَ في أثناء كلامهم عن شروط الحديث الصحيح، ورأوا أن شرطَ:

---

(١) استخدم هذا التعبير كثير من المتقدمين: كالبخاري، والترمذي، وابن عدي، والدارقطني، والحاكم، والخليلي، وابن عبد البر، والبيهقي، ومن المتأخرين: ابن حجر، والسخاوي، وغيرهم. ينظر: منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل، للدكتور أبو بكر كافي، ص: ١٤٣، وما بعدها.

(٢) استعمله ابن الصلاح، والنووي، والذهبي، وابن كثير، وابن حجر، وغيرهم. ينظر: منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل، للدكتور أبو بكر كافي، ص: ١٤٣، وما بعدها.

(٣) استعمله العراقي، والشيخ زكريا الأنصاري، والسخاوي، وغيرهم. ينظر: منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل، للدكتور أبو بكر كافي، ص: ١٤٣، وما بعدها.

الاتصال، والعدالة، والضبط، يَضْمَنُ خلوَّ الحديثِ من العلل الظاهرةِ، وأنَّ شرطَ: خلوِّ الحديثِ من العلةِ القادحة والشذوذِ يَضْمَنُ خلوَّ الحديثِ من العلل الخفية.

وعلى هذا، يُمكِنُ القولُ: إنَّ مفهومَ العِلة عند الحنفية يقترب من مفهومها الخاص عند المحدثين باستثناء قيد الخفاء الذي شرطه المحدثون، وليس وراء هذا الشرط كبيرُ أثر، لأنهم اشترطوا في الحديث المقبول أن تنتفي عنه العللُ القادحةُ دون غيرها سواء كانت ظاهرة أو خفية، وهذا ما يراه الحنفية داخلاً في مفهوم العلة، والله أعلم.

غير أن الذي يختلف فيه الحنفيةُ مع المحدثين هو مفهوم العللِ القادحة، حيث إن بعضَ العللِ يَعُدُّها المحدثون قادحةً في صِحة الحديث، مانعة من قبولِه، بينما يراها الحنفيةُ غير مانِعَةٍ من قبوله والعمل به، وقد أشار إلى هذا المعنى ابن دقيق العيد، وهو يتحدث عن مذهب الفقهاء في هذه المسألة:

«وزاد أصحـابُ الحديثِ: أن لا يكون الحديـثُ - أي الصحيـح - شاذاً ولا مُعلَّلاً. وفي هذين الشرطينِ نظرٌ على مقتضى مذهبِ الفُقهاءِ، فإنَّ كثيراً من العِلَلِ التي يُعلِّلُ بها المحدثونَ الحديثَ لا تجري على أصولِ الفُقَهاءِ»(١).

قال ابن حجر معلِّقاً على كلام ابن دقيق العيد: «فقوله (إنَّ كثيراً) يدلُّ على أنَّ من العِلَلِ ما يجري على أصولِ الفُقهاءِ، وهي العِلَلُ القادِحَةُ، وأما العِلَلُ التي يُعلِّلُ بها كثيرٌ من المحدثينَ ولا تكونُ قادحةً فكثيرةٌ»(٢).

فبعض العلل القادحة يشترك الحنفية والمحدثون في اعتبارها، وعدِّها من موانع القبول، وبعضها الآخر ينفرد المحدثون في اعتباره، دون الحنفية لأنهم لا يرونه قادحاً في قبول الحديث والعمل به.

---

(١) الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، ص: ٥.

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٢٣٥.

ومما يشرح نظرَ الحنفيةِ، ويُبيِّنُ اختلافَهم مع المحدثين في اعتبارِ العِلَل، كلامُ ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): وهو يوضِّحُ اختلافَ منهجِ الفقهاءِ عن منهجِ المحدثين في النظر إلى العلل القادحة، حيث يقول:

«إنَّ لكلٍّ من أئمةِ الفقهِ والحديثِ طريقاً غيرَ طريقِ الآخَرِ؛ فإن[1] الذي تقتضيه قواعدُ الأصوليين والفقهاءِ أنَّ العمدةَ في تصحيحِ الحديثِ على عَدالةِ الراوي وجَزمِه بالروايةِ، ونظرُهم يميلُ إلى اعتبارِ التجويز الذي يمكن معه صدقُ الراوي، وعدمُ غلطِه، فمتى حصلَ ذلك وجازَ ألا يكونَ غلطاً، وأمكن الجمعُ بين روايتِه وروايةِ من خالفَه بوجهٍ من الوجوهِ الجائزةِ لم يُترك حديثُه.

وأما أهلُ الحديثِ فإنهم قد يروونَ الحديثَ من روايةِ الثقاتِ العُدولِ، ثم تقومُ لهم عِلَلٌ فيه تمنعُهُم من الحُكمِ بصحته، كمخالفة جمْعٍ كثيرٍ له، أو من هو أحفظُ منه، أو قيامِ قرينةٍ تؤثِّرُ في أنفسهم غلبةَ الظنِّ بغَلَطِه، ولم يجرِ ذلك على قانونٍ واحدٍ يُستعملُ في جميعِ الأحاديثِ.

ولهذا أقول: إن من حكى عن أهلِ الحديث أو أكثرِهم: أنَّه إذا تعارضَ روايةُ مرسِلٍ ومسنِدٍ أو واقِفٍ ورافِعٍ أو ناقِصٍ وزائِدٍ أنَّ الحُكمَ للزائِدِ، فلم نجدْ هذا في الإطلاقِ، فإن ذلك ليس قانوناً مطَّرِداً، وبمراجَعَةِ أحكامِهِم الجزئيةِ يُعرف صوابُ ما نقول، وأقربُ النَّاسِ إلى اطِّرادِ هذهِ القواعِدِ بعضُ أهلِ الظَّاهِر»[2].

---

(١) توضيح الأفكار، للصنعاني: ١/ ١٧، حيث نقل جزءاً من هذا النص من شرح الإلمام، لابن دقيق العيد، وأخذت منه هذه الجملة لأن الزركشي بدأ الكلام من قوله: «الذي تقتضيه قواعد...».

(٢) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ١٠٥، وما بعدها، نقلاً عن شرح الإلمام، لابن دقيق العيد.

ومما يوضح هذا على نحو أفضل الإمامُ الزَّركشيّ الذي شارك في التأليفِ في علم مصطَلَحِ الحديث وعلمِ أصولِ الفقه، فهو عندما يتكلَّمُ عن قضيةٍ تخُصُّ الفقهاءَ يتكلمُ عنها كلامَ من عرفَ طُرُقَهم، وخبِرَ مسالِكَهم وأوجُهَ الاستدلالِ عندَهم، حيث قال:

«اعلم أن للمحدثينَ أغراضاً في صِناعتهم احتاطوا فيها لا يلزمُ الفقهاءَ اتباعَهم على ذلك، فمنه تعليلُهم الحديثَ المرفوعَ بأنَّه رُوِيَ تارةً موقوفاً وتارةً مرسلاً، وطعنُهم في الراوي إذا انفردَ برفعِ الحديثِ، أو بزيادةٍ فيه لمخالفته من هو أحفظَ منه فلا يلزمُ ذلك في كل موطِنٍ، لأن المعتبَرَ في الراوي العدالةُ، وأن يكونَ عارفاً ضابطاً متقِناً لما يرويه. نعم، إذا خالفَ الراوي من هو أحفظَ وأعظمَ مخالَفَة مُعارِضَةً فلا يُمكِنُ الجمعُ بينهما، ويكون ذلك منه قدحاً في روايته، وكقولهم: من لم يروِ عنه إلا راوٍ واحدٌ فهو مجهولٌ، ومن عارضت روايتُه روايةَ الثقاتِ فهو متَّهَمٌ، كلُّ ذلك فيه تفصيلٌ، وإنما احتاطوا في صناعَتِهم، كما كان بعضُ الصحابةِ يحلِّفُ من حدَّثَه، أو يطلبُ شاهِداً أو غيرَه، وكل ذلك غيرُ لازم في قبولِ أخبارِ الآحادِ، لأن الأصلَ هي العدالةُ والحفظ.

والفقهاءُ لا يعللونَ الحديثَ ويطرحونَه إلا إذا تبينَ الجرحُ وعُلِمَ الاتفاقُ على ترك الراوي، ومنه قولهم: منقطِعٌ ومرسَلٌ، وهذا إنما يكون عِلَّة إذا كان المرسِلُ يحدِّثُ عن الثِّقاتِ وغيرِهم، ولا يكون عِلة معتَبَرَةً إذا كان المرسِلُ لا يروي إلا عن الثقاتِ، وقلنا: إن روايتَه عنه تعديلٌ، وعلى هذا درجَ السَّلَفُ، فأما إذا عارضَه مُسنِد عدلٌ كان أولى منه قطعاً، وكذلك قولهُم: فلانٌ ضعيفٌ، ولا يثبتون وجهَ الضَّعْفِ فهو جرحٌ مطلَقٌ وفي قبولِه خِلافٌ. نعم، وربما يتوقف الفقهاءُ في ذلك وإن لم يتبيَّنِ السببُ»[1].

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٢/ ٢٠٩ ـ ٢١١.

ويمكن بعد عرضِ هذه الأقوالِ تحديدُ مفهومِ العلةِ عند الحنفية بأنها كلُّ سبَبٍ يقدَحُ في صِحّةِ الحديثِ، ويمنع من العمل به، عندهم، سواءٌ كان ظاهِراً أو خَفِيّاً.

وسيبدو هذا المعنى أكثرَ وُضوحاً من خلالِ الأمثلة التي أعلَّ فيها الحنفية كثيراً من الأحاديثِ بأسبابٍ خفيةٍ أو ظاهِرةٍ، ويمكنُ تأمُّلُها في ما يأتي من صُورِ إعلالِ سندِ الحديث.

* * *

*** المطلب الثاني ـ صور إعلال سند الحديث:**

لن يتناول الكلامُ عن صورِ إعلالِ سندِ الحديث إلا العللَ القادحةَ سواء عند الحنفيةِ أو عند المحدثين، لأنها هي التي يتعلق بها قبول الحديث أو ردُّه، وأما العللُ غيرُ القادحةِ التي استخدمها المحدثون فلن يتم الحديثُ عنها؛ لأنها كانت لضبط حفظِ الحديثِ ونقله، ولا علاقةَ لها بقبولٍ أو ردٍّ.

ويمكن تقسيمُ صوَرِ العِلة التي تقدح في قبول الحديث إلى قسمين:

القسم الأول ـ العلل التي يكون منشؤها الخطأ أو الوهم:

ولا يمكن اكتشاف هذا النوع إلا عن طريق جمع الروايات، والموازنة الدقيقة بين الطرق والأسانيد وبين مراتب الرواة في الضبط والإتقان، ويشير إلى ذلك أقوال نقاد الحديث، منها:

قول يحيى بن معين: «لو لم نكتب الشيء ـ يعني الحديث ـ من ثلاثين وجهاً ما عقلناه»(١).

ومنها قول علي بن المديني: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»(٢).

---

(١) تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، ص: ٤/ ٢٧١، رقم: ٤٣٣٠.

(٢) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي: ٢/ ٢١٢.

ومنها قول الخطيب البغدادي: «السبيلُ إلى مَعرفةِ علَّةِ الحديثِ أن يُجمعَ بين طُرُقه، وينظرَ في اختلافِ رواتِه، ويعتبرَ بمكانهم من الحفظِ، ومنزلتِهم في الإتقانِ والضَّبطِ»(١).

فمن خلال جمع الطرق والموازنة بين أوجه الاختلاف والتفاوت بينها يمكن للناقد أن يتبين مصدر الخطأ، ومنشأ الوهم، فإن ظَهَرَ له، حَكَمَ على الروايةِ المردودةِ بأنها معلولة أو شاذة أو منكرة أو نحوها من ألفاظ الإعلال، وإن لم يظهر له مصدر الخطأ والوهم حكَمَ عليها بالاضطراب.

أي إنَّ هناك رواياتٍ متخالِفَةً يظهَرُ فيها للناقدِ مصدرُ الخطأ أو الوَهَم، فيحكُمُ بردِّها، وعدم قبولها، وتتمثل بعدة صُوَرٍ أهمُّها: القلب، والتحريف، والزيادة، وقد يصف المحدثون أسباب الخطأ هذه بمصطلحات متعددة كالشذوذ والنكارة ونحوها.

وهناك روايات لا يظهر فيها للناقدِ مصدرُ الخطأ أو الوهم، ومن ثم لا يستطيع أن يحكم على أحدها بقبول أو رد، وتتمثل بصورة واحدة هي: الاضطراب(٢).

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم هذه الصور من خلال دراستها في حالتين:

الحالة الأولى ـ ما ظهر فيها للناقدِ وجهُ الخطأ:

والصور التي ظهر للناقد وجه الخطأ فيها أو الجانبُ المرجوحُ منها تتمثل في ثلاث صور هي: القلبُ، والتحريفُ، والزيادةُ، وبيانها بما يأتي:

---

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي: ٢/ ٢٩٥.

(٢) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٣٧.

أولاً ـ القلب: وهو لغة تحويل الشيء عن وجهه[١]، وحقيقته في الاصطلاح، كما يقول الحافظ السخاوي: «تغييرُ من يُعْرَفُ بِرِوايةٍ ما بغيرِه عمداً أو سهواً»[٢].

أي: أن يغير الراوي اسمَ راوٍ في الإسنادِ بغيرِه، فيقولُ مثلاً: (مرة بن كعب) بدل (كعب بن مرة)، أو يقول: (عن الشعبي، عن جابر)، بدل (عن جابر، عن الشعبي)، ونحو ذلك.

وقد أوضح ابن حجر رحمه الله دخول القلب في العلة أو الشذوذ، فقال: «كل مقلوبٍ لا يخرج عن كونه معلّلاً أو شاذاً؛ لأنه إنما يظهر بجمعِ الطُّرُق، واعتبارِ بعضِـها ببعضٍ، ومعرفةِ من يوافقُ ممن يخالفُ، فصار المقلوبُ أخصَّ من المعللِ والشاذِّ»[٣].

ومما ينبغي معرفته أن القلب لا يكون عِلَّةً قادحة إذا كان الراوي الذي أُبدل ضعيفاً، لا يُقبل من مثله نقلُ الأخبار، ولا حملُ الآثار، ومن الأمثلة التي توضح ذلك ما حكاه ابن أبي حاتم، قال: سُئِلَ أبو زُرْعَةَ عن حديثٍ رواه ابنُ المبارَكِ، عن عَنْبَسَةَ بنِ سعيدٍ، عن الشعبيِّ، عن جابرٍ، عن النبيِّ ﷺ قال: «لا يُستَقَادُ من الُجرحِ حتى يَبْرَأ»[٤]؟ قال أبو زرعةَ: «هو

---

(١) ينظر مادة (قلب) في لسان العرب: ١/ ٦٨٥.

(٢) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٧٢.

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٨٧٤.

(٤) أخرجه الطحاوي، في (شرح معاني الآثار: ٣/ ١٨٤)، والطبراني في (المعجم الأوسط: ١/ ٤٦)، رقم: (١٢٦)، من طريق ابن المبارك، عن عنبسة بن سعيد، عن الشعبي، عن جابر، عن النبي ﷺ.

مرسلٌ مقلوبٌ»[١].

ومقصودُ أبي زرعة من قوله (مرسل مقلوب) أنَّ صوابَ الحديث: (ابن المبارك، عن عنبسة بن سعيدٍ، عن جابرٍ، عن الشعبيِّ، عن النبي ﷺ)، وجابرٌ هذا هو ابنُ يزيدَ الجُعفيُّ، أحدُ المتهمين بالكذب في الحديث، والشعبيُّ تابعيٌّ لم يلقَ النبيَّ ﷺ، فحديثه مُرسَلٌ، فقلَبَه أحدُ الرواةِ فأصبح (عن الشعبي، عن جابر، عن النبي ﷺ)، وجابرٌ هذا هو ابنُ عبدِالله الأنصاريُّ صحابيٌّ جليلٌ، فأصبحَ الحديث موصولاً[٢]!!

ثانياً ـ التحريف أو التصحيف: وهو في الاصطلاح، كما يقول الحافظ السخاوي: «تحويلُ الكلمةِ من الهيئة المتعارَفَة إلى غيرِها»[٣]، وعليه، فلا فرق بين أن يكون التحويل في بنية الكلمة أو في ضبطها وشكل حروفها، وعلى هذا مشى المتقدمون من أهل الحديث[٤].

وذهب شيخُه الحافظُ ابن حجر إلى التمييز (التصحيف) و(التحريف)، فقال: «إن كانت المخالفة بتغيير حرفٍ أو حروفٍ مع بقاءِ صورةِ الخطِّ في

---

(١) علل الحديث، لابن أبي حاتم: ١/ ٤٥٦.

(٢) ينظر: تحرير علوم الحديث، للعلامة عبدالله بن يوسف الجديع: ٢/ ١٠٠٥.

(٣) فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٧٢.

(٤) ينظر: حاشية قفو الأثر، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، (ص: ٧٩)، حيث حقق أن المتقدمين من نقاد الحديث لم يفرقوا في الاستعمال بين مصطلح (التحريف) و(التصحيف)، ثم قال: «لفظ (التصحيف) في كلام العلماء أشيع من لفظ (التحريف)، ولكن (التحريف) أعرب عربيةً، وأصحُّ لغةً، وأشرفُ كلمةً، لوروده في القرآن الكريم والسنة المطهرة بالمعنى الاصطلاحي العام، فلذا أختار التعبير بلفظ (التحريف) و(المحرَّف) على (التصحيف) و(المصحَّف)».

السياقِ، فإن كان ذلك بالنسبة إلى النَّقْطِ فالمصحَّفُ، وإن كان بالنسبةِ إلى الشَّكْلِ فالمحرَّفُ»[١].

ومن أمثلة إعلال المحدثين لسند الحديث بالتصحيف ما ذكره ابن أبي حاتم، قال: سألت أبي عن حديثٍ رواه زهيرُ بنُ معاويةَ، قال: حدَّثَنا واصلُ ابنُ حيانَ، عن ابنِ بُرَيدةَ، عن أبيه، عن النبيِّ ﷺ في الكَمْأةِ والحبَّةِ السوداءِ[٢]...؟ فقال: «أخطأ زهيرٌ مع إتقانه، هذا هو صالحُ بن حيانَ، وليس هو واصلٌ، وصالحُ بنُ حيانَ ليسَ بالقويِّ، هو شيخٌ، ولم يُدرِك زُهيْرٌ واصلاً»[٣].

ثالثاً ـ الزيادة في السند: وتدخل هذه المسألة في باب إعلال سند الحديث عندما يظهر للناقد من خلال القرائن والملابسات أن هذه الزيادة غير صحيحة وأن الصواب حذفها من السند، ويمكن تمثيلها بثلاث صور كثر حديث النقاد حولها، وهي زيادة الوصل، وزيادة الرفع، وزيادة راو في السند، وقد درج منهج المحدثين على إعلال سند الحديث بهذه الصور عندما تظهر القرائن خطأ الزيادة، وليس للمحدثين في هذه المسألة حكم عام، ولا قانون مطرد، وقد نبه على مثل هذا ابن دقيق العيد، وقد تقدم قوله:

«إن من حكى عن أهلِ الحديث أو أكثرِهم: أنَّه إذا تعارضَ روايةُ مرسِلٍ ومسنِدٍ، أو واقِفٍ ورافعٍ، أو ناقِصٍ وزائِدٍ أنَّ الحُكمَ للزائِدِ، فلم نجدْ هذا في

---

(١) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٩٦.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في (المسند: ٥/ ٣٤٦)، رقم: (٢٢٩٨٨) من طريق زهير عن (واصل بن حيان)، وأخرجه في المسند أيضاً: ٥/ ٣٥١)، رقم: (٢٣٠٢٢) من طريق محمد بن عبيد، عن (صالح بن حيان).

(٣) علل الحديث، لابن أبي حاتم: ٢/ ٢٣٢.

الإطلاقِ، فإن ذلك ليس قانوناً مطَّرِداً، وبمراجَعَةِ أحكامِهِم الجزئيةِ يُعرف صوابُ ما نقول، وأقربُ النَّاسِ إلى اطِّرادِ هذهِ القواعِدِ بعضُ أهلِ الظَّاهِرِ»[1].

وأما مذهب الحنفية في إعلال سند الحديث بما يعود في أصله إلى الخطأ والوهم، مع ظهور جانب الخطأ والوهم لأهل النقد فيتضح من خلال استدلال الإمام أبي جعفر الطحاوي على عدم أخذ الحنفية بحديث القضاء بالشاهد واليمين، حيث قال:

«ذهب قومٌ إلى القضاء باليمين مع الشاهد الواحدِ في خاصٍّ من الأشياء في الأموال خاصَّةً، واحتجوا في ذلك بهذه الآثار ـ أي الآثار التي ساقها ـ وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: لا يجب أن يقضى في شيءٍ من الأشياءِ إلا برجلين أو رجُلٍ وامرأتين ولا يقضى بشاهِدٍ ويمين في شيءٍ من الأشياء.

قالوا: أما ما رويتموه عن رسول الله ﷺ مما ذُكِرَ فيه (أنه قضى باليمين مع الشاهد)[2] فقد دخَلَه الضعفُ الذي لا يقومُ به معَه حُجَّةٌ.

وأما حديث زمعة عن سُهيل فقد سأل الدراورديُّ سهيلاً عنه فلم يعرِفْه ولو كان ذلك من السُّنَنِ المشهورةِ والأمورِ المعروفَة إذاً لما ذهبَ عليه، وأنتم قد تضعِّفُون من الأحاديث ما هو أقوى من هذا الحديثِ بأقلَّ من هذا.

وأما حديث عثمان بن الحكم، عن زُهَيرِ بن محمدٍ، عن سهيلٍ، عن أبيه، عن زيد بن ثابت فمنكَرٌ أيضاً؛ لأن أبا صالحٍ لا تُعرَفُ له روايةٌ عن زيدٍ، ولو كان عند سهيلٍ من ذلك شيءٌ ما أنكَرَ على الدراورديِّ ما ذكرتم عن ربيعةَ، ويقول

---

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ١٠٥، وما بعدها، نقلاً عن شرح الإلمام، لابن دقيق العيد.

(٢) أخرجه مسلم في الأقضية، (باب: القضاء باليمين والشاهد)، رقم: (١٧١٢).

له: لم يحدثني به أبي عن أبي هريرة، ولكن حدثني به عن زيدِ بن ثابتٍ مع أن عثمان بن الحكم ليس بالذي يثبتُ مثل هذا بروايتِه.

وأما حديث ابن عباس فمنكَرٌ؛ لأن قيسَ بنَ سعْدٍ لا نعلَمُه يُحدِّثُ عن عمرِو بن دينارٍ بشيءٍ، فكيف يحتجُّونَ به في مِثْلِ هذا.

وأما حديث جعفر بن محمدٍ، عن أبيه، عن جابرٍ، فإن عبدَ الوهاب رواه كما ذكرتم، وأما الحفاظ مالكٌ وسفيان الثوري وأمثالُهما فرووه عن جعفرٍ، عن أبيه، عن النبي ﷺ، ولم يذكروا فيه جابراً، وأنتم لا تحتجون بعبد الوهاب فيما يخالفُ فيه الثوريَّ ومالكاً»(١).

فالإمام الطحاوي أعلَّ كلاً من حديث عثمان بن الحكم، وحديث ابن عباس، وحديث جعفر بن محمد بالنكارة التي خالف فيها الرواة وجه الصواب، وحقيقة الأمر، هذه المخالفة إنما تعود في أصلها إلى خطأ الرواة أو وهمهم، والله أعلم.

الحالة الثانية ـ ما لم يظهر فيها للناقد وجهُ الخطأ:

وذلك عندما تتكافأ صور الاختلاف فلا يستطيع الناقد الجمع بينها، ولا ترجيح إحداها على الأخرى، وبعبارة أخرى؛ لا يَتمكَّن الناقد من معرفَةِ مصدَرِ الخطأ والوهم، ولا يستطيع ترجيح إحدى المتخالفات على الأخرى فيحكمُ بإعلالِ سند الحديث بالاضطراب.

ومفهوم الاضطراب: يتمثَّلُ بالحديث الذي اتَّحدَ مخرجُه واختلف رواة إسنادِه؛ فرواه بعضُهم متَّصِلاً ورواه الآخرُ مرسَلاً، أو رفعه بعضُهم ووقفه

---

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ٤/ ١٤٥.

آخرون، أو أثبَتَ أحدُهم راوياً وحذفَه غيرُه، ولم يُمكن الجمعُ بين هذه الاختلافات، ولا الترجيحُ بينها.

قال ابن الصلاح: «المضطرب من الحديث: هو الذي تختلف الروايةُ فيه فيرويه بعضُهم على وجهٍ، وبعضُهم على وجهٍ آخرَ مخالفٍ له، وإنما نسميه مضطرباً إذا تساوت الروايتانِ، أما إذا ترجحت إحداهما بحيث لا تقاوِمُها الأخرى؛ بأن يكون راويها أحفظُ، أو أكثرُ صحبةً للمرويِّ عنه، أو غير ذلك من وجوهِ الترجيحاتِ المعتمَدَةِ، فالحُكم للراجِحَة، ولا يُطلَقُ عليه حينئِذٍ وصفُ المضطَرِبِ، ولا له حُكْمه»[1].

ويبدو أن مذهب الحنفية لا يختلف عن مذهب المحدثين في إعلال السند بمثل هذه الحالة، ويدل على ذلك ما ذكره الإمام الطحاوي، بعد سرده لأحاديث انتقاض الوضوء من مس الذكر، فقال: «حدثنا محمد بن خزيمة قال ثنا حجاج قال ثنا ملازم عن عبدالله بن بدر عن قيس بن طلق عن أبيه عن النبي ﷺ أنه سأله رجل فقال يا نبي الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ما توضأ فقال النبي ﷺ: «هل هو إلا بضعة منك أو مضغة منك»[2]. ثم عقب عليه بقوله: «فهذا حديثُ ملازِمٍ صحيحٌ مستقيمُ الإسنادِ غيرُ مضطربٍ

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٩٣، وينظر أيضاً: المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٥٢، وتدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٢٦٢.

(٢) أخرجه أبو داود في (الوضوء من مس الذكر، والرخصة في ذلك)، رقم: (١٨٢)، والترمذي في أبواب الطهارة، (باب: ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٨٥)، ثم قال: «وهذا الحديث أحسن شيء روي في هذا الباب»، والنسائي في الطهارة، (باب: ترك الوضوء من ذلك؛ أي من مس الذكر»، رقم: (١٦٥)، وابن ماجه في الطهارة، (باب: الوضوء من مس الذكر، والرخصة في ذلك)، رقم: (٤٨٣).

في إسنادِه ولا في متنِه، فهو أولى عندنا مما رويناه أولاً من الآثارِ المضطرِبَةِ في أسانيدِها»(١).

فواضح من تعقيب الطحاوي أنه لم يأخذ بغير حديث ملازم لوجود اضطراب في سندها، خلا عنه حديث ملازم، والله أعلم.

القسم الثاني ـ العلل التي لا يكون منشؤها الخطأ أو الوهم:

ويمكن إرجاع صور العلة التي لا يكون منشؤها الخطأ أو الوَهَمُ إلى صورتين، هما التدليس، والإرسال الخفي، حيث إن هاتين الصورتين ليس أصلهما ناشئاً عن خطأ الراوي أو وهمه، وإنما عن إيهامِه ـ المقصودِ ـ للسماع، مع أنه لم يسمع في واقع الأمر، أو إرسالِه ـ المقصودِ ـ عمن لم يسمع منه ظناً منه ظهورَ الأمْرِ ووضوحَه، وقد تقدم شرحُ مفهومِ هاتين الصورتينِ في مبحثِ انقطاعِ سند الحديثِ، وسيتمُّ الحديثُ، في هذا المبحث، عن إعلالِ المحدثين والحنفية لسند الحديث بسببهما:

أولاً ـ التدليس:

ومن أمثلة إعلال سند الحديث بالتدليس عند المحدثين: ما رواه كَثيرُ بن عُبيْدٍ الحذَّاء، عن بقية بن الوليد، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن عُروةَ، عن عائشةَ، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الله ﷻ يحبُّ المُلِحِّينَ في الدعاءِ»(٢).

---

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٧٦.

(٢) أخرجه الطبراني في (كتاب الدعاء، ص: ٢٨)، رقم: (٢٠)، والعقيلي في (الضعفاء: ٤/ ٤٥٢)، رقم: (٢٠٨١)، والقضاعي في (المسند: ٢/ ١٤٥)، رقم: (١٠٦٩)، (١٠٧٠).

فهذا الحديث رواه بقية بن الوليد، وهو مدلِّسٌ، بالعنعنة، لكنَّ بقيةَ صرَّحَ بالتحديث فيما أخرجه البيهقي من طريق أحمد بن يحيى بن صفوان الأنطاكي، عن كَثيرِ بن عُبيد، فأصبح ظاهر الإسناد صحيحاً لتصريح بقية بالتحديث، وربما يغتر بهذا الظاهر من لا عِلم له بحقيقة الأمر، ولذلك تعقبه البيهقي بقوله: «هكذا قال: حدثنا الأوزاعي، وهو خطأ»(١).

وقال أبو حاتم الرازي: «هذا حديث منكر، نرى أنَّ بقية دلَّسَه عن ضعيفٍ، عن الأوزاعي»(٢)، وقال العقيلي «لعله أخذه بقيةُ عن يوسف بن السَّفْرِ»(٣).

فهذا النوع من التعليل لا يتفطن له من نَظَرَ إلى ظواهِرِ الأسانيد، وما تُشير إليه من لقاءات الرواة، وسماع بعضِهم من بعضٍ، وإنما تقتصر معرفتُه على أئمة النقد الذين جمعوا إضافة إلى الحفظِ الواسعِ الفهمَ الثاقبَ والبصيرةَ الصافية(٤).

ثانياً ـ الإرسال الخفي:

ومن أمثلة إعلال سند الحديث بسبب الإرسال الخفي حديثُ ابنِ جُريجٍ، عن موسى بنِ عقبة، عن سُهيلِ بن أبي صالحٍ، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «من جلسَ مجلساً كثُرَ فيه لغطُهُ، فقال قبل أن يقومَ: سُبحانك اللهمَّ وبِحمدكَ، أشهد أن لا إله إلا أنتَ، أستغفركَ وأتوبُ إليك، إلا غُفِرَ له ما كان في مجلِسِه ذلك».

---

(١) شعب الإيمان، للبيهقي: ٢/ ٣٨، رقم: ١١٠٨.

(٢) علل الحديث، لابن أبي حاتم: ٢/ ١٩٩.

(٣) الضعفاء، للعقيلي: ٤/ ٤٥٢.

(٤) يُنظر: تحرير علوم الحديث، لعبدالله بن يوسف الجُديع: ٢/ ٧٢٧، ٧٢٨.

قال الحاكم: «هذا حديثٌ من تأمَّلَه لم يشكَّ أنَّه من شرطِ الصحيحِ، وله عِلَّةٌ فاحِشَةٌ، حدثني أبو نصرٍ أحمد بن محمدٍ الوراقُ، قال سمعتُ أبا حامدٍ أحمدَ بنَ حمدونَ القصَّار يقولُ: سمعتُ مسلم بنَ الحجاجِ، وجاء إلى محمدِ بنِ إسماعيلَ البخاريِّ، فقبل بين عينيه، وقال دعني حتى أقبلَ رجليكَ يا أستاذَ الأستاذينَ وسيِّدَ المحدثينَ وطبيب الحديثِ في عِلَلِه، حدَّثَكَ محمدُ بن سلامٍ، قال حدثنا مخلَدُ بن يزيدَ الحراني، قال: أخبرنا ابنُ جريجٍ، عن موسى بن عقبة، عن سهيلٍ، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبيِّ ﷺ في كفارة المجلس، فما علته؟

قال محمدُ بنُ إسماعيلَ: هذا حديثٌ مَليحٌ، **ولا أعلَمُ بهذا الإسناد في الدنيا حديثاً غير هذا**[1]، إلا أنَّه معلولٌ؛ حدثنا به موسى بنُ إسماعيلَ،

(١) أخرج الحافظ ابن عساكر (في تاريخ مدينة دمشق: ٥٢/ ٦٩) هذه الحكاية عن طريق البيهقيِّ عن الحاكم، وجاءت فيها هذه الجملة على النحو المذكور، لكن الحاكم ذكرها (في معرفة علوم الحديث، ص: ١١٣) على وجه آخر، فقال: هذا حديثٌ مَليحٌ، ولا أعلَمُ في الدنيا في هذا البابِ غيرَ هذا الحديثِ»، وقد اعترض الحافظ العراقي على هذا الجملة، وشكك في صحة الحكاية عن البخاري؛ لأن في الباب عدة أحاديث لا يخفى مثلها على البخاري، وقال (في: التقييد والإيضاح، ص: ١١٨): «الغالب على الظن عدم صحتها، وأنا أتهم بها أحمد بن حمدون القصار راويها عن مسلم... ويبعُد أنَّ البخاريَّ يقول: إنه لا يعلم في الدنيا في هذا الباب غيرَ هذا الحديث، مع أنه قد ورد من حديث جماعة من الصحابة غير أبي هريرة...».

وتعقبه الحافظ ابن حجر (في النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢/ ٧١٥، ٧١٦) بقوله: «الحكاية صحيحةٌ، قد رواها غيرُ الحاكمِ على الصِّحة من غير نكارةٍ، وكذا رواها البيهقيُّ عن الحاكم على الصواب... لأن المنكر منها إنما هو قوله: إن البخاريَّ قال: لا أعلم في =

قال حدثنا وُهَيْبٌ، قال حدثنا سُهيلٌ، عن عون بن عبدِالله قوله، قال محمد بن إسماعيل: هذا أولى؛ فإنه لا يُذكَرُ لموسى بنِ عقبة سماعٌ من سهيلٍ»[١].

فهذا الحديث ظاهره الصِّحَّةُ؛ لعدالةِ رواتِه واتصالِ سنده، وقد اغتر غيرُ واحدٍ من الحُفاظ ـ كما قال السخاوي[٢] ـ بظاهِر هذا الإسنادِ، وصحَّحوا حديثَ ابنِ جُريجٍ، مع أنه في حقيقةِ الأمرِ معلولٌ بعلةٍ خفيةٍ تتمثلُ بوجودِ إرسال خفي بين موسى بنِ عقبة، وسُهيلِ بنِ أبي صالح، ومن أجلِ ذلك أعلَّ البخاريُّ هذه الروايةَ ورجَّحَ روايةَ وُهَيبٍ، عن سُهيلٍ، عن عونِ بن عبدالله، من قولِه.

= الدنيا في هذا الباب غيرَ هذا الحديثَ الواحدَ المعلولَ، والواقعُ أنَّ في البابِ عدةَ أحاديثَ لا يخفى مثلُها على البخاريِّ، والحقُّ أن البخاريَّ لم يعبِّر بهذه العبارةِ»، وقال أيضاً (في مقدمة فتح الباري: ١/ ٤٨٩): «ولم يقل البخاري ذلك، وإنما قال ما تقدم، ولا يُتَصَوَّرُ وقوعُ هذا من البخاريِّ مع معرفتِه بما في البابِ من الأحاديثِ، والله سبحانه وتعالى أعلمُ بالصَّوَاب». ومن أجل هذا كله آثرت نقلَ هذه الجملة عن الحاكم كما هي عند ابن عساكر، وإغفالَ ما أورده الحاكم نفسه في كتابه (معرفة علوم الحديث).

(١) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٣، ١١٤، وقد أخرج هذه القصة الحافظ أبو يعلى الخليلي (في الإرشاد: ٣/ ٩٦١) بسياق آخر، وفيه أن البخاري قال لمسلم وهو يبين علته: اكتب إن كان ولا بد: حدثنا موسى بن إسماعيل، قال: حدثنا وهيبٌ، قال: حدثنا موسى بنُ عُقبةَ، عن عونِ بنِ عبدِالله، قال: قال رسول الله ﷺ: «كفارة المجلس...»، فقال له مسلمٌ: (لا يُبغضكَ إلا حاسدٌ وأشهد أنْ ليس في الدنيا مثلك)»، وفي هذه السياقة يمكن القول: إن العِلةَ هي مخالفة وُهيبٍ لابن جريجٍ؛ حيث روى الحديثَ عن موسى بنِ عقبةَ، عن عون بن عبدالله، قال: قال رسول الله ﷺ، إذ لو كان الحديثُ عند موسى بنِ عقبةَ مُتصلاً لما خالف وُهَيبٌ الجادَّةَ فرواه مُرسلاً، والله أعلم.

(٢) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٢٧.

والدليل على هذه العلة هو رواية وُهَيْبٍ، عن سُهيلِ بن أبي صالحٍ، عن عون بن عبدِالله، من قوله، إذ لو كان الحديث عند سُهيلٍ مرفوعاً لما خالف فيه وُهيبٌ موسى بنَ عقبة فرواه من قول عون بن عبدِالله.

وأما منهج الحنفية في إعلال سند الحديث بما لا يعود في أصله إلى وهم أو خطأ، فيظهر من خلال إعلالهم لسند الحديث بأي انقطاع سواء كان ظاهراً أو خفياً ما دام هذا الانقطاع قادحاً في قبول الحديث والعمل به.

والانقطاع القادح عندهم هو ما كان ممن لا يتحرى في الرواية، ويروي عن الثقات وعن غيرهم، وفي هذا يقولُ أبو بكر الرازي: «إنْ كانَ الُمدلِّسُ مشهوراً بأنّه لا يُدلِّسُ إلا عمَّن يَجوزُ قَبولُ روايتِه، فروايتُه مقبولةٌ فيما دلَّسَ، وإن كانَ الظَّاهِرُ من حالِه أنَّه لا يُبالي عمَّن دلَّسَ: من ثِقَةٍ أو غَيرِ ثقةٍ، فإنه لا تُقبل روايتُه إلا أن يَذكُرَ سماعَه فيه، على نحْوِ ما بيَّنَّا في إرسالِه الحديثَ»[١].

وقال أيضاً: «من ثَبتَ أنَّه لا يُدلِّسُ إلا عن الثِّقاتِ، فهو مقبولُ الخبَرِ، وإن لم يقُلْ حدَّثنا، ومَن يُدلِّسُ عن غيرِ الثقاتِ فالأظهرُ من أمْرِه: أنه غيرُ مقبولِ الرِّوايةِ حتى يُبيِّنَ»[٢].

ومن هذا الباب الذي أشار إليه أبو بكر الرازي ما أخرجه الإمام الطحاوي من حديث الزهري عن عروة، عن مروان بن الحكم، عن بسرةَ في مسِّ الذَّكَرِ[٣]، حيث قال بعد أن أخرجه: «وهذا الحديث أيضاً لم يسمعْه الزهري من

---

(١) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٨٩.

(٢) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٩٠.

(٣) أخرجه أبو داود في (الوضوء من مس الذكر)، رقم: (١٨١)، والترمذي في أبواب الطهارة، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٨٢)، ثم قال: «هذا حديث حسنٌ =

عُروةَ، وإنما دلَّسَ به»

والسبب في عدم قبولِ الطحاوي لما دلَّسَ به الزهري هو أنه تبين له أنَّ الراويَ الذي أسقطه الزهري ضعيفٌ، وقد بين هذا الإمام الطحاوي بقوله بعد ذلك: «وذلك أن يونس حدثنا، قال: حدثنا شُعيبُ بن الليث، عن أبيه، عن ابن شِهابٍ، عن عبدِالله بن أبي بكر بنِ محمَّدٍ، عن عُروةَ بنِ الزُّبيرِ، عن مروان بن الحكم، قال: (الوضوء من مسِّ الذَّكَرِ)، قال مروانُ: أخْبرَتْنِيْهِ بُسْرَةُ بنتُ صَفوانَ، فأرسلَ إلى بسرةَ، فقالت: ذكرَ رسول الله ﷺ ما يُتَوضَّأُ منه فذكرَ مسَّ الذكر...».

قال أبو جعفرٍ الطحاوي: «فصار هذا الأثرُ إنما هو عند الزهري عن عبدِالله ابن أبي بكر، عن عروةَ، فقد حطَّ بذلك درجةً، لأن عبدَالله بنَ أبي بكرٍ ليس حديثُه عن عُروةَ كحديثِ الزهري عن عُروةَ، ولا عبدُالله بنُ أبي بكرٍ عِندَهم في حديثِه بالمتقَنِ؛ لقد حدثني يحيى بنُ عُثمانَ قال: حدَّثنا ابن وَزيرٍ، قال: سمعتُ الشافعي رحمه الله يقولُ: سمعتُ ابنَ عُيَينَةَ يقولُ: «كُنَّا إذا رأينا الرجلَ يكتُبُ الحديثَ عندَ واحدٍ مِنْ نفَرٍ سمَّاهُم، منهم: عبدُالله بنُ أبي بكرٍ سخِرْنا مِنْه؛ لأنَّهم لم يكونوا يعرِفُونَ الحديثَ، وأنتم ـ أي خصمه في المسألة ـ فقد تضعِّفُونَ ما هو مثلُ هذا بأقلَّ من كلامِ مثلِ ابنِ عُيينة»[1].

فالطحاوي إنما أعل هذا الحديث بسبب تدليس الزهري به عن أحد الضعفاء الذين لا تنهض الحجة بهم، والله أعلم.

= صحيح»، والنسائي في الطهارة، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (١٦٣)، وابن ماجه في الطهارة وسننها، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٤٧٩).

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٧٢.

وأما إذا لم يكن الانقطاع قادحاً في صحة الحديث والعمل به، لوجود القرائن التي تحف بالخبر المنقطع، فلا يعد الحنفية هذا الانقطاع علة، ومن ذلك ما احتج به الإمام الطحاوي من حديث أبي عبيدة عن أبيه عبدالله بن مسعود وقال في الجواب عما اعتُرِض به عليه: «فإن قال قائل: الآثار الأُوَلُ أولى من هذه لأنها متصلة، وهذا منقطع لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه شيئاً! قيل له: ليس من هذه الجهة احتججنا بكلام أبي عبيدة، إنما احتججنا به لأن مثله على تقدُّمِه في العلم، وموضـعِه من عبدالله، وخلطته بخاصته من بعده، لا يخفى عليه مثلُ هذا من أمورِه، فجعلنا قوله ذلك حجة فيما ذكرناه، لا من الطريق الذي وضعْتَ»[1].

* * *

المبحث الرابع
تفرد السند وتعدده

تلقى الصحابةُ الكرامُ الحديثَ عن رسولِ الله ﷺ في صورٍ مختلفةٍ، وأشكالٍ متنوِّعةٍ، فمنهم من كانت تحكمه الحال فيكون مع الرسول ﷺ في مكانٍ لا يكون معه فيه غيرُه، فيسمعُ منه حديثاً لا يشارِكُه في سماعِه أحدٌ، ومنهم من يكونُ مع الاثنينِ والثلاثة، ومنهم من يكون مع الجمعِ الغفيرِ، فيختلف الحديثُ من أجل هذا في كثرةِ الصحابةِ الناقلينَ له أو قِلَّتهم.

وسار الأمر على هذه الطريقة في عهد التابعين وأتباعهم، حيث تشكلت في تلك الفترة مراكز حديثية من كبار المحدثين؛ بدأت تنشُرُ الحديثَ الذي تلقته

---

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٩٥.

عمن فوقها في صفوف طلبة الحديث[1]، وكان هؤلاء المحدثونَ الذين تشكلتْ منهم مراكزُ نشرِ الحديث قد عُرِفتْ أحاديثُهم، واشتهرت، حتى كان طلبةُ الحديث يُحصون أحاديثَ كثير من المحدثين، ويذكرون عددها واحداً واحداً[2].

---

(١) ويفهم هذا المعنى من قول الحاكم في النوع التاسع والأربعين من معرفة علوم الحديث، ص: ٢٤٠: «هذا النوع من هذه العلوم معرفة الأئمة الثقات المشهورين من التابعين وأتباعهم، ممن يجمع حديثهم للحفظ والمذاكرة، والتبرك بهم وبذكرهم من الشرق إلى الغرب، فمنهم من أهل المدينة: محمد بن مسلم الزهري... ومن أهل مكة: إبراهيم بن ميسرة...، ومن أهل مصر: عمرو بن الحارث...، ومن أهل الشام: إبراهيم ابن أبي عَبْلَة العُقَيْليّ...، ومن أهل اليمن: حُجْرُ بن قيس المَدَرِيّ...، ومن أهل اليمامة: ضمضم بن جوسٍ اليمامي...، ومن أهل الكوفة: الربيع بن خُثيم العابد...، ومن أهل الجزيرة: ميمون بن مهران...، ومن أهل البصرة: أيوب بن أبي تميمة السختياني...، ومن أهل واسط: أبو هاشم يحيى بن دينار الرُّماني...، ومن أهل خراسان: محمد بن زياد قاضي مرو...».

(٢) وقد ذكر المحدثون أمثلة كثيرة على نقلة الحديث الذين كانت تُجمع أحاديثهم، ويتناقلها الرواة عنهم، ومن هذه الأمثلة قول الحاكم النيسابوري (في المستدرك: ١/ ١٠٨): «لا أعلم خلافاً بين أكثر أئمة أهل النقل في عدالةِ بَهزِ بن حكيمٍ، وأنه يُجمَعُ حديثُه»، وقوله أيضاً (في المستدرك: ١/ ١٨٠): «عبد الوهاب بن بخت من ثقات البصريين وأثباتهم ممن يجمع حديثه».
ومن الأمثلة أيضاً قول أبي عوانة؛ يعقوب بن إسحاق الإسفراييني (في مسنده: ٣/ ٢٧) بعد أن ساق حديثاً من طريق عمر بن محمد العمري عن مالك بن أنس: «هذا حديث يساوي ألف حديثٍ؛ لأن عمرَ عن مالكٍ غريبٌ؛ يُجمَعُ حديثُه».
ومن الأمثلة قول أبي نعيم الأصبهاني (في حلية الأولياء: ٣/ ٣٥٣): «عبد العزيز ـ بن رُفيع ـ من تابعي أهل مكة يجمع حديثه»، ومنها أيضاً قول ابن عدي (في الكامل في الضعفاء: ٦/ ٣٩٢): «منصور بن دينار له أحاديث قليلة، وهو مع ضعفه ممن يجمع حديثه، وقد روى عنه قوم ثقات».

ومع ذلك لم تُنقل جميع الأحاديث بطريقةٍ واحدةٍ، بل اختلف نقلُ الحديثِ على أشكالٍ متنوعةٍ؛ فمنه ما كان ينقله العددُ الكبيرُ من طلبة الحديث عن المحدِّث الذي يُجمع حديثه، وينتشر بعد ذلك في الطبقات التالية، ومنه ما كان ينقله الاثنان والثلاثة ونحوها ومنه ما كان ينفرد بنقله الواحد بعد الواحد.

هذا الاختلاف في صور نقل الحديث جعل نقاد الحديث يُطلقون على كل صورة من هذه الصور مصطلحاً خاصاً يميزها عن غيرها، ولم يقتصر هذا الاصطلاح على نقاد الحديث، بل شارك الحنفية أيضاً في تقسيم الحديث انطلاقاً من الصور التي نقل بها الحديث، وعدد الرواة الذين تعاضدوا في نقل الخبر، قلوا أو كثروا.

* * *

* المطلب الأول ـ أقسام الحديث من حيث عدد رواة السند:

الفقرة الأولى ـ تقسيم المحدثين:

قسَّم المحدثون الحديث من حيث عددُ رواتِه إلى قسمين: آحاد، ومتواتر، وقسموا الحديث الآحاد إلى ثلاثة أنواع هي: الحديث الفرد، والعزيز، والمشهور، ولعل من المفيد أن تُعرض وجهة نظر المحدثين حول هذين القسمين، والأنواع التي تندرج تحتها ثم موازنة هذا التقسيم مع تقسيم الحنفية، لإبراز نقاط الاتفاق والاختلاف بين المنهجين:

القسم الأول ـ الحديث الآحاد:

وقد تقدم أن المحدثين جعلوه في ثلاثة أنواع هي: الفرد، والعزيز، والمشهور، وبيانها بما يأتي:

أولاً ـ الحديث الفرد:

الفرد لغة: مصدرٌ من الفعل الثلاثي (فَرَدَ)؛ والفاء والراء والدال في هذا الفعل كما يقول ابن فارس: أصلٌ صَحيحٌ يدلُّ على وحْدَةٍ؛ ومن ذلك الفَرْد: وهو الوتْر، والفارِدُ والفَرْد: الثَّور المنفرِد، وظبيةٌ فاردٌ: انقطعتْ عن القَطيعِ، وكذلك السِّدرةُ الفارِدةُ، انفرَدَتْ عن سائِر السِّدْر[(١)].

الفرد اصطلاحاً: لم يذكر علماء الاصطلاح له تعريفاً خاصاً به، واقتصروا على بيان أقسامه، ومفهوم كل منها، وقد بين سبب ذلك الأمير الصنعاني بقوله: «لم يُفرِدْها ـ أي: ابنُ الوزيرِ اليمنيُّ ـ بتعريفٍ لأنه يُعْرَف»[(٢)]؛ أي: إنَّ وضوح معنى الفرد هو الذي حمل ابن الوزير اليمني على إغفاله، ويبدو أنَّ إغفال المحدثين له كان لهذا السبب الذي ذكره الإمام الصنعاني.

ومع ذلك فقد عرفه أستاذنا الدكتور نور الدين عتر بقوله: «الحديث الفرد: هو ما تفرد به راويه بأي وجه من وجوه التفرد»[(٣)].

ووجوه التفرد التي أشار إليها هذا التعريف تظهر من خلال تقسيم المحدثين للحديث الفرد إلى قسمين:

الأول: الفردُ المطلق؛ وهو أن «ينفرد به الراوي الواحدُ عن كلِّ أحدٍ من الثقاتِ، وغيرِهم»[(٤)]؛ أي: أن الحديث في هذا القسم لم ينقل إلا بطريقٍ واحدةٍ لا غير.

---

(١) ينظر: مادة (فرد) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٤/ ٥٠٠، وقارن بلسان العرب، لابن منظور: ٣/ ٣٣١، والمفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص: ٣٧٥.

(٢) توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، للصنعاني: ٢/ ٧.

(٣) منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر، ص: ٣٩٩.

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢١٩.

الثاني: الفردُ النِّسبيُّ؛ وهو ما تفرَّدَ به الراوي بالنِّسبةِ إلى جهةٍ خاصَّةٍ[1]، ويقع هذا القسم من التفرد على وجوه[2]:

إما أن يُنقَلَ الحديثُ من عِدَّةِ طُرُقٍ، فيقعُ التفرُّدُ له بالنسبةِ إلى بعضِ الطُّرُقِ من جهة شخصٍ معيَّنٍ، وفيه يقول ابن حجر: «الفرد النسبيُّ: سمي بذلك لكون التفرد حصل بالنسبة إلى شخص معين، وإن كان الحديث في نفسه مشهوراً»[3].

ومن وجوه التفرد النسبي في هذه الحالة:

١ ـ كون التفرد حصل بالنسبة لثقة من الثقات بروايته عن ثقة، فمع أن هذا الراوي الثقة له طلبة كثيرون، منهم الثقة، ومنهم الضعيف، إلا أن هذا الحديث تفرد بروايته عنه أحد طلبته الثقات، وفيه يقول النقاد: لم يروه أحدٌ من الثقات إلا فلان.

٢ ـ كون التفرد حصل بالنسبة لشخص عن شخص، حيث يكون الحديث مروياً عن عدد من الأشخاص، وينفرد أحد الرواة بروايته عن شخص واحد منهم، وفيه يقول النقاد: تفرد به فلان عن فلان.

٣ ـ كون التفرد حصل بالنسبة لبلد عن شخص، حيث يكون الحديث مروياً عن عدد من الأشخاص، وينفرد أهل بلد بروايته عن واحد من هؤلاء الأشخاص، وفيه يقول النقاد: تفرد به بلد كذا عن فلان.

---

(١) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٨٨ و٨٩.

(٢) ينظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٩٦ وما بعدها، ومعرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٨٨ و٨٩، وشرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ١/ ٢٦٨ وما بعدها، والنكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٧٠٥ وما بعدها.

(٣) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٥٧.

٤ ـ كون التفرد حصل بالنسبة لشخص عن بلد، حيث يكون الحديث منتشراً بين أهل بلد معين، وينفرد شخص من بلد آخر بروايته عنهم، ويقول فيه النقاد: تفرد به فلان عن بلد كذا.

وإما أن يقع التفرد له بالنسبة إلى بلد من البلدان؛ حيث يكون الحديث موجوداً بطرق متعددة في بلد من البلدان، ولا يكون له أثر في البلاد الأخرى، ففي هذه الحالة إن قال النقاد: تفرد بلد كذا بهذا الحديث، فالتفرد فيه يمكن أن يُحمَل على اختصاص هذا البلد به بالنسبة لسائر البلاد، وإلا فالحديث في واقع الأمر ليس فرداً؛ لتعدد طرقه وكثرة رواته.

ومثل هذه الحالة عندما يكون للحديث طريق واحدة، ويكون جميع رواة ذلك الطريق من بلد واحد، ففي مثل هذه الحالة إن قال المحدث الناقد: تفرد به بلد كذا، فهذا التفرد هو تفرد نسبي بالنسبة إلى سائر بلاد الرواية في الإسلام، وهو أيضاً تفرد مطلق؛ لكون الحديث مروياً من طريق واحدة لا أكثر.

والحكم على الحديث الفرد بالقبول أو الرد إنما تحكمه القرائن والملابسات التي تحيط به، وفي هذا يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي: «وأما أكثر الحفاظ من المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا تفرد به واحد وإن لم يرو الثقات خلافه: إنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه، كالزهري ونحوه، وربما يستنكرون بعض تفردات الثِّقات الكبار أيضاً، ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»[1].

فتفرد الراوي بالحديث قد يكون أمراً طبيعياً، لا يثير في نفس المحدث الناقد

---

(١) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ١/ ٣٥٢ و٣٥٣، طبعة دار العصماء.

شكاً أو ريبةً، وعليه، فيكون الحديث مقبولاً عنده، وذلك كتفرد الراوي من طبقة التابعين مثلاً بحديث لم يشاركه في روايته غيرُه، وفي هذا المعنى يقول الإمام الذهبي «فهؤلاء الحفاظ الثقات؛ إذا انفرد الرجل منهم من التابعين فحديثه صحيح»[١].

وقد يكون التفرد مستغرباً بالنسبة للناقد فيصفه بالغرابة، ويقول فيه (حديث فرد غريب)، أو (حديث غريب)، والحديث الغريب ـ كما فسره ابن منده ـ هو ما انفرد واحدٌ بروايتِه، أو براوية زيادةٍ فيه، عمن يُجمَعُ حديثُه، كالزهري، وقتادة وأشباههما من الأئمة، في السند، أو في المتن.

والعلاقة بين الفرد والغريب هي علاقة عمومٍ وخصوصٍ مطلق؛ أي: إن كلَّ غريبٍ فردٌ، وليس كلُّ فردٍ غريباً.

واستغراب هذا التفرد يأتي من أن هؤلاء الأئمة ـ الذين تجمع أحاديثهم ـ لهم طلابٌ كثرٌ، وأحاديثُهم معروفةٌ مشهورةٌ بين رواةِ الحديث، وطلبة الآثار، فإذا تفرَّد طالبٌ منهم بحديثٍ أو بزيادةٍ في الحديثِ أثارَ هذا التفرُّدُ استغراباً في نفسِ نقاد الحديثِ؛ لِمَ تَفرَّدَ هذا الراوي بهذا الحديثِ أو بتلك الزيادةِ؟! وأين طلبةُ الشيخِ وحملةُ آثاره، لِمَ لمْ يُشاركوه في تلك الرواية؟!

ومع ذلك، فلا يعني هذا الاستغرابُ سوى جعلِ هذا الحديثِ مَظِنَّة وجودِ عِلَّةٍ، وإلا فقد يكون الحديثُ مع غرابته صحيحاً لا إشكال فيه، ومن هنا، نجد أنَّ نقادُ الحديثِ يصفون بعضَ الأحاديثِ الصحيحةِ بالغرابة، ولم يكن وصف الغرابة عندهم مناقضاً لتصحيح الحديث والاحتجاج به، ومن أمثلة ذلك ما قاله الحافظ ابن ماكولا في الحديث الصحيح المشهور؛ (إنما الأعمال

---

(١) الموقظة، للذهبي، ص: ٧٤.

بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)[1]: «هذا حديث صحيح غريب، يقال: إنَّ الأنصاريَّ تفرَّدَ به، وأصحابُ الحديثِ يَجمَعُونَ طرُقَه، ويَجمَعُونَ مَنْ رواه عن الأنصاريِّ»[2].

وقال الحافظ محمد بن طاهر المقدسي في حديث (إنَّ الله طيِّبٌ لا يقبل إلا طيباً. . .)[3]: «صحيح غريب؛ تفرَّدَ به عديُّ بنُ ثابتٍ، عن أبي حازمٍ عنه، وتفرَّدَ به فُضَيلُ بنُ مَرزُوقٍ، عن عدِيٍّ، ورواه الثوريُّ، عن فُضيلٍ، وهو غريبٌ من حديثِه. . .»[4].

فالحديث الغريب، على هذا، قد يكون صحيحاً وقد يكون ضعيفاً، لكنَّ الغالب على الأحاديث الغريبة أن تكون ضعيفة، وهذا ما أكده ابن الصلاح بقوله: «إن الغريب ينقسم إلى صحيحٍ، كالأفراد المخرَّجَةِ في الصحيحِ، وإلى غيرِ صحيحٍ، وذلك هو الغالبُ على الغرائب»[5].

وكما يُوصف الحديث الفرد بالغرابة، يوصف أحياناً أخرى بالشذوذ والنكارة، فيقول فيه المحدث الناقد: (حديث فرد شاذ)، أو (حديث شاذ[6])،

---

(١) أخرجه البخاري في (بدء الوحي)، رقم: (١).

(٢) تهذيب مستمر الأوهام على ذوي المعرفة وأولي الأفهام، لابن ماكولا، ص: ٦١.

(٣) أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في (المصنف: ٥/ ١٩)، رقم: (٨٨٣٩)، من طريق الثوري عن فضيل بن مرزوق، وأخرجه مسلم في الزكاة، (باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب. . .)، رقم: (١٠١٥)، من طريق أبي أسامة الكوفي: حماد بن أسامة ابن زيد القرشي.

(٤) أطراف الغرائب والأفراد، لمحمد بن طاهر المقدسي: ٥/ ٢٨٣.

(٥) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٧٠ و٢٧١.

(٦) الشاذُّ لغة: اسمُ فاعلٍ من الفِعلِ الثلاثيِّ (شَذَّ)، ومعناه: الانفرادُ عن الجمهورِ، والندرةُ، ينظر مادة (شذذ) في أساس البلاغة، للزمخشري: ١/ ٣٢٤، ولسان العرب، لابن منظور: ٣/ ٤٩٤.

أو يقول: هذا (حديث فرد منكر)، أو (حديث منكر)، وقد ذكر ابن الصلاح أن المنكر والشاذ بمعنى واحد، لذا فما سأذكره عن الشاذ ينطبق على المنكر الذي استعمله النقاد من المحدثين، ويؤكد هذا المعنى قول ابن كثير: «وهو ـ أي المنكر ـ كالشاذ، إن خالف راويه الثقات فمنكر مردود، وكذا إن لم يكن عدلاً ضابطاً وإن لم يخالف فمنكر مردود، وأما إن كان الذي تفرَّدَ به عدلاً ضابطاً قُبِلَ شرعاً ولا يقالُ له: منكرٌ وإن قيلَ له ذلك لُغةً»[١].

ووَصْفُ الحديثِ بالشذوذ لا يعني في جميع الأحوال رد الحديث، لأن الشاذ يستعمل أحياناً بما يرادف استعمال الفرد، وعليه، يمكن تقسيم الحديث الشاذ إلى قسمين:

الأول: الشاذ المقبول؛ هو الحديث الذي تفرد به ثقةٌ من الثقات الذين يُقبل تفرُّدُهم، والشاذ على هذه الحالة مرادفٌ لمفهوم الفرد الذي سبق ذكره، ويلتقي مع أحد معاني الشاذ اللغوية، وهو النُّدْرَة.

ومن أمثلة هذا القسم ما ذكره الحاكم في (المدخل إلى كتاب الإكليل)، في (القسم الرابع من الصحيح المتفق عليه)، حيث قال: «هذه الأحاديث الأفراد الغرائب، التي يرويها الثقات العدول، تفرد بها ثقة من الثقات، وليس لها طرقٌ مخرَّجةٌ في الكتب...»، ثم ذكر من أمثلة ذلك حديثاً اتفق الشيخان على إخراجه، وهو حديث عائشة رضي الله عنها في سِحْرِ النبيِّ ﷺ[٢]، وعقَّب عليه قائلاً: «هذا الحديث مخرَّجٌ في الصحيح، وهو شاذٌّ بمرَّةٍ»[٣].

---

(١) اختصار علوم الحديث، (مع الباعث الحثيث) لابن كثير: ١/ ١٨٣.

(٢) أخرجه البخاري في بدء الخلق، (باب: صفة إبليس وجنوده)، رقم: (٣٠٩٥)، ومسلم في السلام، (باب السحر)، رقم: (٢١٨٩).

(٣) المدخل إلى كتاب الإكليل، للحاكم، ص: ٣٩.

فالحاكم في هذا المثال الذي ذكره في قسم الصحيح المتفق عليه يصف الحديث بالشذوذ؛ لأن الراوي تفرد بأصلٍ لا متابعَ له فيه، وقد أكَّد هذا المعنى عندما عقَّبَ على حديث: (إنَّ للإسلامِ ضوءاً ومَناراً كمنارِ الطريق»[1]، قائلاً: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري. . . ولعلَّ متوهِّماً يتوهَّم أن هذا متنٌ شاذٌ، فلينظرْ في الكتابين ـ أي: في صحيحي البخاري ومسلمٍ ـ ليجدَ من المتونِ الشاذة، التي ليس لها إلا إسنادٌ واحدٌ، ما يُتعجَّبُ منه، ثم لِيقِسْ هذا عليها»[2].

وقال الحاكم في حديث أخرجه البخاريُّ من طريقِ محمدِ بنِ عبدِالله الأنصاريِّ، عن أبيه، عن ثُمامة، عن أنسٍ ﷺ قال: (كَانَ قيسُ بنُ سَعدٍ مِنَ النَّبيِّ ﷺ بِمَنزِلَةِ صَاحِبِ الشُّرَطِ مِنَ الأمِيرِ)[3]، قال الحاكم: «هذا **الحديثُ شاذٌّ بمَرَّةٍ**، فإن رواتَه ثِقاتٌ، وليس له أصلٌ عن أنسٍ ﷺ، ولا عن غيره من الصحابة بإسناد آخر»[4].

وقد علق الحافظ ابن حجر على تسمية الحاكم لهذا الحديث الصحيح شاذاً بقوله: «الحاكم موافق على صحته إلا أنه يسميه شاذاً، ولا مُشاحَّة

---

(١) أخرجه الطبراني في (مسند الشاميين: ١/ ٢٤١)، رقم: (٤٢٩)، من حديث خالد بن معدان عن أبي هريرة، قال المناوي في (التيسير بشرح الجامع الصغير: ١/ ٣٣٦): «وهو وإن أدركه لكن لم يثبت له منه سماع»، وذهب الحاكم إلى تصحيح الحديث اعتماداً على سماع خالد من أبي هريرة، حيث عقب عليه بقوله في (المستدرك: ١/ ٧٠): «فأما سماع خالد عن أبي هريرة فغير مستبدع، فقد حكى الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد عنه أنه قال: (لقيت سبعة عشر رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ)».

(٢) المستدرك على الصحيحين، للحاكم: ١/ ٧٠.

(٣) أخرجه البخاري في الأحكام، (باب: الحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذي فوقه)، رقم: (٧١٥٥).

(٤) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١٢٢.

في التسمية»[١].

ومما يدلل على مذهب الحاكم هذا قوله: «بهز بن حكيم بن معاوية بن حَيْدَةَ القشيري؛ من ثقات البصريين، ممن يُجمع حديثه، وإنما أسقط من الصحيح روايته عن أبيه عن جده؛ **لأنها شاذةٌ لا متابعَ لها في الصحيح**»[٢]. ومع ذلك فقد أخرج الحاكم في المستدرك من طريق بهز بن حكيم عن أبيه عن جده كثيراً من الأحاديث، وحكم عليها بالصحة، ومنها قوله بعد حديث (في كل إبل سائمة. . .): «هذا حديث صحيح الإسناد على ما قدمنا ذكره في تصحيح هذه الصحيفة ولم يخرجاه»[٣].

وقد استخدم الحافظُ أبو يعلى الخليلي مصطلحَ الشاذِّ لوَصفِ حديثٍ تفرَّدَ به العلاءُ بن عبد الرحمن بأصلٍ لم يتابعه عليه غيره، وفيه يقول: «العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب مولى الحرقة مديني مختلف فيه لأنه يتفرد بأحاديث لا يتابع عليها، كحديثه عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ (إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتى رمضان)[٤]، وقد أخرج مسلم في (الصحيح) المشاهيرَ من

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٧٠.

(٢) سؤالات السجزي للحاكم، ص: ١٤٧، ١٤٨، رقم: (١٥٠).

(٣) المستدرك على الصحيحين: ١/ ٥٥٤.

(٤) أخرجه أبو داود في الصوم، (باب: في كراهية ذلك: أي وصل شعبان برمضان)، رقم: (٢٣٣٧)، والترمذي في الصوم، (باب: ما جاء في كراهية الصوم في النصف الثاني من شعبان لحال رمضان)، رقم: (٧٣٨)، وقال عقبه: «حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، لا نعرفه إلا من هذا الوجه»، والنسائي في (السنن الكبرى) في الصيام، (باب: صيام شعبان)، رقم: (٢٩١١)، وابن ماجه في الصوم، (باب: ما جاء في وصال شعبان برمضان)، رقم: (١٦٥١).

حديثه دون هذا والشواذ»[١].

فأبو يعلى يقرر أن الإمام مسلماً لم يخرج للعلاء ما تفرد به من أحاديث لم يتابع عليها، وأطلق عليها الخليلي اسم (الشواذ)، وهذا يعني أن حديث العلاء سمي شاذاً لمجرد تفرده بأصل لا متابع له، وهذا الحكم الذي أطلقه الخليلي يبدو أنه أخذه من قول شيخه الحاكم: «الأفراد الغرائِبُ التي يرويها الثقاتُ العدولُ، تفرد بها ثقة من الثقات، وليس لها طرُقٌ مخرَّجَةٌ في الكتب؛ مثلُ حديثِ العلاءِ بن عبدِ الرحمنِ، عن أبيه، عن أبي هريرةَ أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: (إذا انتصف شعبانُ فلا تصوموا حتى يجيءَ رمضانُ)، وقد خرَّج مسلم أحاديثَ العلاءِ أكثرها في الصحيحِ، وترك هذا وأشباهَه مما تفرَّدَ به العلاءُ، عن أبيه، عن أبي هريرة»[٢].

ثانياً: الشاذ المردود؛ وهو على نوعين كما قال ابن الصلاح: «الشاذ المردود قسمان: أحدهما الحديث الفرد المخالف، والثاني الفرد الذي ليس في راويه من الثقة والضبط ما يقع جابراً لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف»[٣].

فالنوع الأول: الشاذ؛ هو الفرد المخالف لما رواه الثقات، وفيه يقول الإمام الشافعي: «لا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها... **بريأ من أن يكون** ـ الراوي الثقة ـ مدلساً يحدث عمن لقي ما لم يسمع منه، **ويحدث عن النبي ﷺ بما يحدث الثقات خلافه**»[٤]، قال ابن رجب الحنبلي: «وقد فسر

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي: ١/ ٢١٨ و٢١٩.

(٢) المدخل إلى كتاب الإكليل، للحاكم، ص: ٣٩.

(٣) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٧٨.

(٤) الرسالة، للإمام الشافعي، ص: ٣٧٠.

الشافعي الشاذ من الحديث بهذا»[١].

وتفسير الشافعي للشاذِّ بهذا المعنى يتطابقُ مع ما نقلَه عنه الحاكِمُ النيسابوريُّ عندما قال: «ليسَ الشَّاذُّ مِنَ الحديثِ أنْ يَروِيَ الثِّقَةُ مَا لا يَرويهِ غيرُه، هذا ليسَ بِشَاذّ، إنما الشَّاذُّ أنْ يَرويَ الثقةُ حديثاً يُخالِفُ فيه الناسَ، هذا الشَّاذُّ مِنَ الحديث»[٢].

ويفهم هذا المعنى للشاذ من قول الإمام الحافظ محمد بن يحيى الذهلي (ت٢٥٨هـ) في حديث تفرد به حماد بن سلمة، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر (أنَّ بلالاً أذن قبل طلوع الفجر، فأمره النبي ﷺ أن ينادي: إن العبدَ نام)[٣]: «شاذٌّ غير واقع على القلب، وهو خلاف ما رواه الناس عن ابن عمر»[٤].

فالذهلي حكم على حديث حماد بن سلمة بالشذوذ لأنه خالف المعروف والمشهور عن ابن عمر، وفيه يقول الترمذي «هذا حديثٌ غيرُ محفوظ، والصحيحُ ما روى عبيدُالله بنُ عمرَ وغيرُه عن نافع عن ابن عمر أنَّ النبيَّ ﷺ قال: (إن بلالاً يؤذِّنُ بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذِّنَ ابنُ أمِّ مكتوم)[٥]»[٦].

---

(١) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ١/ ٣٥٢.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١١٩.

(٣) أخرجه أبو داود في الصلاة، (باب: في الأذان قبل دخول الوقت)، رقم: (٥٣٢)، وأشار إليه الترمذي في (السنن: ١/ ٣٩٤)، ثم قال: «هذا حديث غير محفوظ».

(٤) نقله البيهقي في السنن الكبرى في الصلاة، (باب: رواية من روى النهي عن الأذان قبل الوقت)، رقم (١٧٩٩) بسنده عنه.

(٥) أخرجه البخاري في الأذان، (باب: أذان الأعمى إذا كان له من يخبره)، رقم: (٥٩٢)، ومسلم في الصيام، (باب: بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر...)، رقم: (١٠٩٢).

(٦) سنن الترمذي في الصلاة، (باب: ما جاء في الأذان بالليل)، رقم: ٢٠٣.

ويحمل على مفهوم المخالفة في الشاذ ما ورد عن أبي بكر الأثرم (ت٢٧٢هـ) حيث قال: «الأحاديثُ إذا كَثُرَت كانت أثبتَ من الواحِدِ الشاذِّ»[١]. فأبو بكر الأثرم يحدد أن الأحاديث الكثيرة إذا دلت على أصل معنى، ودل حديث شاذ على معنى مغاير له، كانت هذه الأحاديث الكثيرة أثبتَ من هذا الحديث الشاذ.

والنوع الثاني: الشاذ هو الفردُ الذي ليس في راويه من الثقة والضبط ما يقع جابراً لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف.

وهذا النوع هو الذي عناه الحافظ أبو يعلى الخليلي بقوله: «الذي عليه حفاظ الحديث، الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ به شيخ، ثقة كان أو غير ثقة، فما كان عن غير ثقة فمتروك لا يُقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به»[٢].

فالخليلي في كلامه عن الشاذ يتحدث عن تفرد خاص هو تفرُّدُ الشيوخِ، وقد أبان الحافظ ابن رجب عن مقصده من عبارة (الشيوخ) فقال: «ولكنَّ كلامَ الخليلي في تفرُّدِ الشيوخ، والشيوخُ في اصطلاحِ أهلِ هذا العلمِ عبارةٌ عمَّن دونَ الأئمةِ والحفَّاظ، وقد يكون فيهم الثقةُ وغيرُه، فأمَّا ما انفردَ به الأئمةُ والحفَّاظُ فقد سمَّاهُ الخليلي فرداً، وذَكَرَ أن أفرادَ الحفَّاظِ المشهورين الثقاتِ، أو أفرادَ إمامٍ من الحفَّاظِ الأئمةِ صحيحٌ متفقٌ عليه»[٣].

فتفرد غير الثقة أو الثقة من الشيوخ يعد من الحديث الشاذ عند الخليلي، ومن خلال النظر في مستدرك الحاكم وحكمه على بعض الأحاديث التي أخرجها

---

(١) فتح المغيث (١/ ٢٤٥).

(٢) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي، ص: ١/ ١٧٦.

(٣) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ١/ ٤٦١.

فيه بالشذوذ يمكن حمل كلامه على ما يوافق هذا الذي قرره وذهب إليه تلميذه الخليلي، ومن الأمثلة التي تؤكد هذا المعنى: الحديث الذي أخرجه من طريق إسحاق بن بشر الكاهلي الكوفي، عن جميع بن عمير التيمي الكوفي، حيث عقب عليه الحاكم بقوله: «هذا حديث شاذ، والحمل فيه على جميع بن عمير، وبعده على إسحاق بن بشر»، وعلق عيه الإمام الذهبي في التلخيص: «شاذ»[(١)].
فالحاكم والخليلي يسميان تفرد غير الثقة بالحديث شاذاً.

ثانياً ـ الحديث العزيز:

العزيز لغة: صفة على وزن (فعيل)، من الفعل الثلاثي (عزَّ)، ويُقال: عزَّ يعَزُّ ـ بفتح العين ـ عِزّاً وعِزَّةً إذا اشتد وقوي، فهو (مُعَزٌّ)، وعليه فتكون (فَعيْل) بمعنى (مفعول)، أو يقال: عزَّ يعِزُّ ـ بكسر العين ـ عِزاً وعِزَّةً إذا قلَّ بحيث لا يكادُ يُوجَدُ، وعليه فتكون (فعيل) صيغة مُبالغة من اسم الفاعل.

ولجمع (عزيز) عدة طُرُقٍ، فإن أُريدت القِلَّة جُمع على (أعِزَّة)، وإن أُريدت الكثرة جُمع على (عُزُز) و(عُزَّان)، وإن أُريد جمعُه جمعَ تكسيرٍ جُمع على (عِزاز) أو (أعزاء)[(٢)].

العزيز اصطلاحاً: استعمل نقادُ الحديث مصطلح العزيز للدلالة على ثلاثة مفاهيمَ، ولم تكن هذه المفاهيم الثلاثة مستعملة من قِبَل جميعِ النقاد، مع أنها كانت

---

(١) المستدرك على الصحيحين، للحاكم: ٣/ ٥٣.

(٢) ينظر مادة (عزز) في تهذيب اللغة، للأزهري: ١/ ٦٤، ومقاييس اللغة، لابن فارس: ٤/ ٣٨، ٤٢، ولسان العرب، لابن منظور: ٥/ ٣٧٥، وتاج العروس، للزبيدي: ٩/ ٢٨١، ١٥/ ٢٢٠، والمقتضب، للمبرد: ٢/ ٢٠٩، والأصول في النحو، لابن السراج البغدادي: ٢/ ٤٤٩، وإكمال الإعلام بتثليث الكلام، للجياني: ٢/ ٤٢٦.

منتشرةً معروفةً بينهم، ومن هنا ينبغي أن لا يكتفي الباحث بمعرفة مفهومٍ واحدٍ من هذه المفاهيم، وتنزيلِه على مصطلح (العزيز) أينما وُجِد، بل عليه أن يميز بين مفهوم كل منها، ويحملَ مصطلحَ (العزيز) على المفهومِ الذي يناسبه من حيث الاستعمالُ، وطريقةُ التمييز بين كلِّ مفهومٍ هي النَّظَرُ في القرائنِ والملابساتِ المحيطةِ بالخبر، والروايات والأسانيد التي نقل بها. وهذه المفاهيم الثلاثة هي:

أولاً - **الحديث العزيز**؛ هو أن يُنقل الحديث بطريق نادرة، أو قليلة الوجود.

واستعمال مصطلح العزيز بهذا المفهوم يتطابق مع مفهومه اللغوي الذي يشير إلى القلة والندرة، ومن أمثلة استخدام المحدثين له بهذا المفهوم:

١ - حديث (نهى - النبيُّ ﷺ - عن الدُّبَّاءِ والحنْتَمِ)[١] الذي أخرجه الحافظ أبو عليّ ابنُ شاذانَ (ت٤٢٦هـ) من طريق أبي سهل أحمد بن محمد، عن أبي جعفر محمد بن غالب، عن غسان بن مالك السلمي، عن عبد الواحد بن زياد، عن كليب بن وائل. وعقب عليه بقوله: «وهو حديث عزيز فرد»[٢]. فابن شاذان قرن بين العزيز والفرد مما يدلل على أن إطلاقه لمصطلح العزيز ما هو إلا للإشارة إلى تفرد هذا السند.

٢ - حديث (من صام ستة أيام بعد الفطر...)[٣] الذي أخرجه أبو موسى

(١) أخرجه البخاري في أول المناقب، رقم: (٣٣٠٣).

(٢) مشيخة ابن شاذان الصغرى، ص: ٢٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه من حديث ثوبان في الصيام، باب: (صيام ستة أيام من شوال)، رقم: (١٧١٥)، وأخرجه مسلم من حديث أبي أيوب الأنصاري ﷺ في الصيام، (باب: استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان)، رقم: (١١٦٤).

المديني (ت٥٨١هـ) بسنده من طريق يحيى بن حسان، قال حدثنا يحيى بن حمزة، قال: حدثنا يحيى بنُ الحارث الذِّمَارِيّ عن أبي أسماء الرحبي، عن ثوبان ﷺ. قال أبو موسى: قال الحافظُ إسماعيلُ ـ بنُ محمدٍ، أبو القاسمِ، الملقبُ بقوامِ السُّنَّةِ ـ رحمه الله: «لا نعلَمُ في الحديثِ؛ يحيى عن يحيى عن يحيى غيرَ هذا، وهو حديثٌ سامي الطريقِ عزيزٌ جداً»[١]. فالحافظ أبو القاسم لا يقصِدُ من قوله: حديثٌ عزيزٌ إلا الإشارةَ إلى نُدرة اجتماع ثلاثةٍ من الرواة في سندٍ واحدٍ؛ كلٌّ منهم يُسمى (يحيى).

٣ ـ حديث (الشفاء في ثلاث؛ شربة عسل. . .)[٢]، حيث أخرجه الحافظ المِزي ثم قال: «وهو حديث عزيز من أفراد الصحيح، لا نعرفه إلا من رواية مروان بن شجاع الجزري، عن سالم الأفطس»[٣].

٤ ـ حديث (من سبق إلى ماء لم يسبقه إليه مسلم فهو له)[٤] ذكره ابن حجر في ترجمة (أســـمر بن مضرس الطائي)، ثم قال: «وعنه به ابنتُه عقيلةُ، وهو **حديثٌ عزيزٌ، لا نعرِفُ له غيرَه**»[٥].

ثانياً ـ الحديث العزيز: هو الحديث الذي رواه راويان أو ثلاثةٌ عن أحد

---

(١) نزهة الحفاظ، لأبي موسى المديني، ص: ٩٦.

(٢) أخرجه البخاري في الطب، (باب: الشفاء في ثلاث)، رقم: (٥٣٥٦).

(٣) تهذيب الكمال، للحافظ المزي: ١٠/ ١٦٧.

(٤) أخرجه أبو داود في الخراج، (باب: في إقطاع الأرضين)، رقم: (٣٠٧١)، قال ابن حجر في (الإصابة في تمييز الصحابة: ١/ ٦٧) في ترجمة (أسمر بن مضرس): «أخرج حديثه أبو داود بإسناد حسن».

(٥) تهذيب التهذيب، لابن حجر: ١/ ٢٩٥.

أئمة الحديث الذين يُجمَعُ حديثُهُم كالزهري وقتادة وأشباهِهِما. وهذا المفهوم استعمله الحافظ الأصبهاني ابن منده (ت٣٩٥هـ)[١]، والحافظ محمد بن طاهر المقدسي (ت٥٠٧هـ)[٢]، وابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)[٣]، والنووي (ت٦٧٦هـ)[٤]، وابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)[٥]، وابن جماعة (ت٧٣٣هـ)[٦]، والطِّيْبِـيّ (ت٧٤٣هـ)[٧]، وابن كثير (ت٧٧٤هـ)[٨]، وابن الملقن (ت٨٠٤هـ)[٩]، وزين الدين العراقي (ت٨٠٦)[١٠].

فلا يُشترط تعدد الرواة على هذا المفهوم في طبقة الصحابة، بل ولا في طبقة التابعين، لأن مدارات الأسانيد كانت تدور عليهم، ومن ثَمَّ فلا بُدَّ أن تبدأ العزة على هذا، في طبقة أتباع التابعين، ومن هنا يمكن فهم العلاقة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي للعزيز، حيث يكون العزيز على هذا المفهوم مأخوذاً من العِزَّة بمعنى القوة؛ لأنَّ الحديثَ قويَ بمجيئه من طريقٍ أخرى أو

---

(١) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٧٠.

(٢) ينظر: شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ٢/ ٧٢.

(٣) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٧٠.

(٤) ينظر: التقريب والتيسير، للنووي، مع شرحه تدريب الراوي، للسيوطي: ٢/ ١٨١.

(٥) ينظر: الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، ص: ٤٩.

(٦) ينظر: المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٥٥.

(٧) ينظر: الخلاصة في أصول الحديث، للطيبي، ص: ٥٧.

(٨) ينظر: اختصار علوم الحديث، لابن كثير، مع شرحه الباعث الحثيث، لأحمد شاكر: ٢/ ٤٦٠.

(٩) ينظر: التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، للسخاوي، ص: ٤٧.

(١٠) ينظر: شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ٢/ ٧٢.

طريقين، وزال عنه وصف التفرد أو الغرابة.

وقريب من هذا المفهوم ما نقله السخاوي عن بعض المتأخرين بأن العزيز: هو ما رواه اثنان في أي طبقة من طبقاته، وفي هذا يقول السخاوي: «وعلى هذا مشى بعض المتأخرين ممن أخذتُ عنه، فعرَّفَ العزيز اصطلاحاً بأنه الذي يكون في طبقةٍ من طِباقِه راويان فقط»[١].

لكن، ومع تأصيل هؤلاء الأئمة لمفهوم العزيز بما سبق تقريره، لا يكادُ يعثِرُ المتصفح، لكتبهم ولا لكتُبِ غيرِهِم من أئمة النقد، على استعمالٍ لهذا المصطلح بهذا المفهوم، ويبدو أن تأصيلهم كان ينطلق مما ينبغي أن يكون لا مما كان وحصل، والله أعلم.

ثالثاً ـ الحديث العزيز: هو الحديثُ الذي لا يقِلُّ نقلَتُه في كُلِّ حلَقَةٍ من حلَقَاتِ سنده عن راويين.

وهذا المفهوم استعمله الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢هـ)[٢]، ومن جاء بعده كالحافظ السخاوي (ت٩٠٢هـ)[٣]، والسيوطي (ت٩١١هـ)[٤]، والقاري (ت١٠١٤هـ)[٥]، والمناوي (ت١٠٣١هـ)[٦] وغيرهم.

والعلاقة بين هذا المفهوم والمعنى اللغوي للعزيز حدده ابن حجر بأحد

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٣٣.

(٢) ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤٧.

(٣) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٣٣.

(٤) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ٢/ ١٨١.

(٥) ينظر: شرحُ شرحِ نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، لملا علي القاري، ص: ١٩٧.

(٦) ينظر: اليواقيت والدرر، للمناوي: ١/ ٢٥١.

أمرين عندما قال: «وسمي بذلك إما لقلة وجوده، وإما لكونه عزَّ؛ أي: قوي بمجيئه من طريق أخرى»[(١)].

ومن الأمثلة التي رأى الحافظ ابن حجر أنها تحاكي هذا المفهوم قوله: «مثاله: ما رواه الشيخان من حديث أنس[(٢)]، والبخاري من حديث أبي هريرة[(٣)] أن النبي ﷺ قال: (لا يؤمن أحدُكم حتى أكون أحبَّ إليه من والده وولده) الحديث. ورواه عن أنس قتادة وعبد العزيز بن صُهيب، ورواه عن قتادة شعبةُ وسعيدٌ، ورواه عن عبد العزيز إسماعيلُ ابن عُليَّـةَ وعبد الوارثِ، ورواه عن كلٍّ جماعةٌ»[(٤)].

ومع ذلك، فهذا المثال الذي ذكره الحافظ ابن حجر ـ لتقرير المفهوم الجديد للحديث العزيز ـ لم يسلم من الاعتراض عليه؛ ذلك أنَّ الحافظ ذكر أن مفهوم العزيز يتحقق بأن لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين، وإذا كان الأمر كذلك فأين الراويان عن أبي هريرة رضي الله عنه؟ حيث إن الحافظ اقتصر على ذكر الراويين عن أنس رضي الله عنه، ولذلك تعقبه ملا علي القاري فقال:

«كأنه لم يذكر رواةَ أبي هريرة اكتفاءً بما ذَكرَ من رواة أنسٍ، أو لعدمِ تعدُّدِ رواتِه، فحينئذ يُقال: إنْ كان المعتبرُ في العِزّة اثنينية الصحابيِّ وأن يكونَ لكلٍ منهما راويان وهكذا ينبغي أن يبينَ راويي أبي هريرة أيضاً، وإن لم تعتبر فما الحاجةُ إلى ذِكرِ أبي هريرة رضي الله عنه، والظاهِرُ أنّ تعدُّدَ الصحابيِّ

---

(١) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤٨.

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان (باب: حب الرسول ﷺ من الإيمان)، رقم: ١٥، ومسلم في الإيمان (باب وجوب محبة رسول الله ﷺ أكثر من الأهل والولد...)، رقم: ٤٤.

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان (باب: حب الرسول ﷺ من الإيمان)، رقم: ١٤.

(٤) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٠.

غيرُ معتبَرٍ في العِزّة؛ لأنّ هذا الحديث عزيزٌ عند مسلم مع أن صحابيه واحدٌ»(١).

ومع هذا التوجيه الذي ذكره ملا علي القاري يبقى الإشكال الذي طرحه وهو: ما هي الحاجة إلى ذكر أبي هريرة رضي الله عنه إذا كان تعدد الصحابي غير معتبر؟!

ثالثاً ـ الحديث المشهور:

المشهور لغة: صفة على صيغة اسم المفعول، من الفعل الثلاثي (شَهَرَ)، وهو ـ كما يقول ابن فارس ـ أصل صحيح يدل على وُضوحٍ في الأمر وإضاءةٍ، والشهرةُ: وضوحُ الأمر وظهورُه، وقد شُهِرَ فلانٌ في الناس بكذا فهو مشهورٌ(٢).

المشهور اصطلاحاً: للمشهور في استعمال المحدثين مفهومان، **أحدُهما:** استعمله الحافظ أبو عبدالله ابن منده، ومن تبعه من نقاد الحديث حتى عصر الحافظ ابن حجر رحمه الله، **وثانيهما:** استعمله الحافظ ابن حجر، ومن جاء بعده إلى يومنا هذا، ومن الأهمية بمكان التمييزُ بين المفهومين حتى لا يُحمل اصطلاحُ أي منهما على مفهومِ الآخر، أو حتى لا يُعمَّمَ مفهومٌ واحدٌ منها على استعمال كل منهما.

أولاً ـ المشهور عند الحافظ ابن منده:

يقول ابن الصلاح: «روينا عن أبي عبدالله بن منده الحافظ الأصبهاني أنه قال: الغريبُ من الحديث كحديث الزهري وقتادةَ وأشباهِهما من الأئمة ممن يُجمَعُ حديثُهم، إذا انفردَ الرجلُ عنهم بالحديثِ يُسمَّى غريباً، فإذا روى عنهم

---

(١) شرحُ شرحِ نخبة الفكر، لملا علي القاري، ص: ٢٠٧ و٢٠٨.

(٢) ينظر مادة (شهر) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٣/ ٢٢٢، ولسان العرب، لابن منظور: ٤/ ٤٣١.

رجلانِ وثلاثةٌ واشتركوا في حديثٍ يُسمَّى عزيزاً، فإذا روى الجماعةُ عنهم حديثاً سُمِّيَ مَشهوراً»(١).

وقد تتابع الأئمة الحفاظ على هذا المفهوم دون تعقيب منهم أو استدراك، ومنهم الإمام النووي (ت٦٧٦هـ)(٢)، وابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)(٣)، وابن جماعة (ت٧٣٣هـ)(٤)، والطِّيْبِـيّ (ت٧٤٣هـ)(٥)، وابن كثير (ت٧٧٤هـ)(٦)، وابن الملقن (ت٨٠٤هـ)(٧)، وزين الدين العراقي (ت٨٠٦)(٨).

فالمشهور عند الحافظ ابن منده وابن الصلاح ومن تبعهما هو أن يرويَ الجماعةُ من الرواةِ حديثاً عن إمامٍ مشهورٍ من أئمةِ الحديثِ الذين تُجمع أحاديثُهم، وتُحفظ رواياتُهم.

وهذا التعريف يحتاج لبيان أمرين:

أولهما: الجماعة المقصودة في تعريف ابن منده وابن الصلاح هي الثلاثة فما فوقها، وهذا ما أكَّدَه الحافظ السخاوي بقوله: «وبمقتضى ما عرفا به العزيزَ، أيضاً

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٧٠.

(٢) ينظر: التقريب والتيسير، للنووي، مع شرحه تدريب الراوي، للسيوطي: ٢/ ١٨١.

(٣) ينظر: الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، ص: ٤٩.

(٤) ينظر: المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٥٦.

(٥) ينظر: الخلاصة في أصول الحديث، للطيبي، ص: ٥٧.

(٦) ينظر: اختصار علوم الحديث، لابن كثير، مع شرحه الباعث الحثيث، لأحمد شاكر: ٢/ ٤٦٠.

(٧) ينظر: التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، للسخاوي، ص: ٤٩.

(٨) ينظر: شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ٢/ ٧٢.

يجتمعانِ فيما إذا رواه ثلاثةٌ، ويختصُّ العزيزُ بالاثنين، والمشهورُ بأكثرَ من الثلاثة»[١].

وثانيهما: الأئمة الذين تجمع أحاديثهم هم أهل القرون الثلاثة دون مَن بعدَهم، وهذا ما يُفهم من كلامِ الحاكمِ النيسابوريِّ عندما قال: «هذا النوعُ من العلومِ معرفةُ الأئمةِ الثِّقاتِ المشهورينَ من التابعين وأتباعِهم ممَّن يُجمع حديثُهم للحفظِ والمذاكَرَةِ والتبرُّكِ بهم وبذِكرِهِم من الشَّرقِ إلى الغَربِ»[٢].

فمن خلالِ كلامِ الحاكمِ نُدركُ أنَّ الشهرةَ التي يقصدُها ابنُ منده ومن تبعه إنما تبدأُ في عهد الصحابة أو التابعين أو تابعيهِم، ولا تتعداها إلى ما بعدها، فالحديث المشهور هو الذي نقله ثلاثة من الرواة أو أكثر عن أحد الأئمة في هذه القرون الثلاثة الفاضلة، وعليه، فما اشتهر بعد هذه القرون الثلاثة لا يدخل في مفهوم المشهور عند هؤلاء الأئمة.

وعلى مفهوم الشهرة هذا يُحمل قول أبي داود السجستاني «الأحاديثُ التي وضعتُها في (كتاب السنن) أكثرُها مشاهيرُ، وهي عند كلِّ من كتبَ شيئاً من الحديثِ، إلا أنَّ تمييزَها لا يقدِرُ عليه كلُّ الناسِ، والفخرُ بها أنها مشاهيرُ»[٣].

ثانياً ـ المشهور عند الحافظ ابن حجر ومن تبعه:

حدد الحافظ ابن حجر مفهوم المشهور بقوله (بعد تعريف المتواتر): «والثاني ـ وهو أول أقسام الآحاد ـ ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين وهو

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٣٤.

(٢) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢٤٠.

(٣) رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص: ٤٧، (ضمن ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، اعتنى بها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة).

المشهور عند المحدثين»[١].

وقد سار المحدثون الذين جاءوا بعد الحافظ ابن حجر على خطى هذا المفهوم، ومن أهمهم: الحافظ السخاوي (ت٩٠٢هـ)[٢]، وملا علي القاري (ت١٠١٤هـ)[٣]، والحافظ المُناوي (ت١٠٣١هـ)[٤].

ومن خلال هذا المفهوم نجد أن ابن حجر ضيق مفهوم المشهور عما كان عليه عند من سبقه، حيث جعل من شرطه أن لا يقل نقلته عن ثلاثة رواة في كل حلقة من حلقات السند، وهذا يعني ضرورة توافر العدد في طبقة التابعين وأتباع التابعين إن استثنينا طبقة الصحابة، ومن ثَمَّ فإن كثيراً من الأحاديث المشهورة في نظر علماء الحديث قبل الحافظ ابن حجر هي من باب الآحاد في نظر ابن حجر ومن جاء بعده.

وهذا فرق جوهري بين الاتجاهين في تفسير المشهور من الأحاديث، ويمكن أن تُبنى عليه نتائجُ كثيرةٌ، منها على سبيل المثال: الأحاديث التي أخرجها أبو داود السجستاني في سننه هي في نظر نقاد الحديث قبل ابن حجر أكثرُها من المشاهير كما قال أبو داود، بينما هي من قبيل الآحاد عند ابن حجر ومن تابعه.

والأَولى أن يُعدَّ كلُّ واحدٍ من المفهومين نوعاً من أنواع المشهور، لا أن يقتصر على مفهوم واحد يُنزَّلُ على استعمالات المحدثين، ويمكن أن يستفاد

(١) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤٦.

(٢) ينظر: الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، للسخاوي، ص: ١٤٢.

(٣) ينظر: شرحُ شرحِ نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، لملا علي القاري، ص: ١٩١.

(٤) ينظر: اليواقيت والدرر، للمناوي: ١/ ٢٧٠.

هذا المعنى من قول الحافظ السخاوي: «كذلك المشهورُ أيضاً يقَعُ علي ما يُروى بأكثرَ من اثنينِ عن بعضِ رُواتِه، أو في جميع طباقه، أو معظمِها»[1].

القسم الثاني ـ الحديث المتواتر:

المتواتر لغة: وصفٌ جاء على صيغةِ اسمِ الفاعِلِ، من الفِعلِ الخماسِيِّ (تواتر)، والتواتُرُ تتابعُ الأشياء، يقال: تواترَ الشيءُ إذا جاء بعضُه في إثرِ بعضٍ[2]، وفي هذا يقول الجوهري: «واتَرْتُ الكتُبَ فتَواتَرَتْ؛ أي: جاءت بعضُها في إثرِ بعضٍ وِتراً وِتْراً، من غير أن تنقطعَ»[3]، والخبر المتواتر: أن يُحَدِّثَه واحدٌ عن واحدٍ[4].

فالتواتر في نقل الخبر لغةً: تتابعُ الرواةِ في رواية الخبر، واحداً في إثر واحدٍ دون انقطاعٍ.

وأما المتواتر اصطلاحاً: فالمتقدمون من نقاد الحديث استخدموا مصطلحَ (المتواتِر) للدِّلالة على شُهرة الحديثِ، وكثرةِ طرُقِه، ولما كان الأصوليون والفقهاء يستخدمون مصطلحَ (المتواتر) للدِّلالةِ على معنى خاصٍّ عندهم، ووجد بعضُ المحدثينَ أن من الأحاديثِ المنقولةِ عن النبي ﷺ ما يُمكِن أن ينطبِقَ عليه هذا المعنى الذي ذكره الأصوليون للمتواتِر قام هذا البعضُ بإدخالِ (المتواتر) بشكله الأصوليِّ في أنواعِ الحديث.

يقول الحافظُ ابن الصلاح: «ومن المشهور؛ المتواترُ الذي يذكُرُه أهلُ

---

(١) فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٣٦.

(٢) يُنظر: مادة (وتر) في تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي: ١٤/ ٣٣٨.

(٣) مادة (وتر) في الصحاح، للجوهري.

(٤) ينظر مادة (وتر) في تهذيب اللغة، للأزهري: ١٤/ ٢٢٤.

الفِقهِ وأصولِه، وأهلُ الحديثِ لا يذكرونَه باسمِهِ الخاصِّ المُشعِرِ بمعناه الخاص، وإن كان الخطيب البغدادي قد ذكره، ففي كلامِه ما يُشعر بأنه اتَّبعَ فيه غيرَ أهلِ الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمَلُه صِناعتُهم»(١).

والمتواتر كما عرَّفه الحافظُ ابن حجر: هو أن يرويه «عددٌ كثيرٌ، أحالت العادة تواطؤهم أو توافقهم على الكذب، رووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، وكان مستند انتهائهم الحس»(٢).

ومع أن الحافظ ابن حجر وافق ابن الصلاح في أنَّ المتواتِرَ ليسَ من مباحثِ عِلمِ الإسنادِ، حيث قال: «وإنما أبهمت شروط المتواتر في الأصل ـ أي: متن النخبة ـ لأنه على هذه الكيفية ليس من مباحث علم الإسناد»(٣) ـ مع أنه وافق ابن الصلاح في هذه النقطة إلا أنه خالفه في مسألة وجود المتواتر في الأحاديث أو عدم وجدها.

وذلك أن ابن الصلاح يرى أنه «لا يكاد يوجد في رواياتهم»(٤)؛ أي روايات المحدثين، وقال: «من سئل عن إبراز مثالٍ لذلك فيما يُروى من الحديثِ أعياه تطلُّبُه»(٥)، بينما يرى الحافظ ابن حجر خلاف ذلك، ولذلك تعقبَ ابن الصلاح بقوله: «وما ادعاه من العزة ممنوع، وكذلك ما ادعاه غيره من العدم؛ لأن ذلك نشأ عن قلةِ اطلاعٍ على كثرةِ الطرقِ وأحوالِ الرجالِ وصفاتِهم

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٦٧.

(٢) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤٣.

(٣) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤٥.

(٤) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٦٧.

(٥) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٦٨.

المقتضيةِ لإبعادِ العادةِ أن يتواطؤوا على كذبٍ أو يحصُلَ منهم اتفاقاً»[١].

والناظِرُ في حقيقةِ الخلافِ بينهما لا يجدُ اتحاداً في الجهةِ التي يتكلمُ كلُّ واحدٍ من الإمامين فيها؛ فابن الصلاح ينفي وجودَ المتواترِ عند المحدثين بمعناه الخاصِّ عند الأصوليينَ والذي يفيد العلمَ اليقينيَّ ضرورةً، وهذا ما أكده بقوله: «لكونه لا تشمَلُه صناعتُهُم، ولا يكادُ يوجدُ في رواياتهم، فإنه عبارةٌ عن الخبر الذي ينقُلُه من يحصلُ العلمُ بصدقِه ضَرورَةً»[٢].

وأما ابن حجر، فمع أنه يوافق ابن الصلاح في كون المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري، وهو ما أكده بقوله: «المعتمدُ أن خبرَ التواترِ يفيدُ العلمَ الضروريّ؛ وهو الذي يضطرُ الإنسان إليه بحيثُ لا يمكنُه دفعُه»[٣]، ويوافقه أنه «على هذه الكيفية ليس من مباحث علم الإسناد، إذ علم الإسناد يُبحثُ فيه عن صِحةِ الحديثِ أو ضعفه ليُعملَ به أو يُتركَ من حيث صفاتُ الرجالِ وصِيَغُ الأداء، والمتواترُ لا يُبحث عن رجالِه بل يجبُ العملُ به من غيرِ بحثٍ»[٤].

فمع كل هذا، يعودُ الحافظُ ابن حجر ليتعقبَ كلامَ ابن الصلاح الذي ذكرَ فيه أنَّ المتواتِرَ الذي يستعملُه أهلُ الأصولِ لا يكادُ يُوجدُ في روايات أهلِ الحديثِ بقوله: «وما ادعاه من العزة ممنوعٌ، وكذا ما ادعاه غيرُه من العدَم؛ لأن ذلك نشأ عن قِلَّة اطلاعٍ على كثرةِ الطرقِ وأحوال الرجالِ وصفاتِهم المقتضيةِ لإبعادِ العادةِ أن يَتوَاطؤوا على كذبٍ أو يحصلَ منهم اتفاقاً»[٥].

(١) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤٥.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٦٧.

(٣) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ٤٤.

(٤) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤٥.

(٥) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤٥.

هذا التعقيبُ الذي تعقَّبَ به الحافظُ ابن حجر يشير إلى أن مفهومَ المتواترِ الذي يُثبِتُ وجودَه وجودَ كثرةٍ في الأحاديثِ يختلفُ عن مفهومِ المتواترِ الذي يستبعدُ ابن الصلاح وجودَه.

ومن هنا يمكن القولُ بناءً على تفريقِ الحافظِ ابن حجر بين العلمِ الضروريِّ والعلمِ النظريِّ، والذي قرر فيه أنّ «الضروري يفيد العلمَ بلا استدلالٍ، والنظري يفيدُه لكنْ مع الاستدلالِ على الإفادةِ، وأن الضروريَّ يحصلُ لكل سامعٍ، والنظريَّ لا يحصل إلا لمن فيه أهليةُ النَّظر»[1] من جهة، وبناءً على نفيِهِ أن يكونَ المتواترُ الضروريُّ من مباحثِ علمِ الإسنادِ؛ لأنه لا يُبحثُ فيه عن رجالهِ، بل يجبُ العملُ به من غيرِ بحثٍ من جهة أخرى ـ يُمكِن القولُ: إن المتواترَ الذي يدعي الحافِظُ ابن حجر وجودَه في الحديثِ هو المتواترُ الذي يفيدُ العلمَ اليقينيّ النظريَّ الذي يحصُلُ ـ كما قال ـ بالاطلاعِ على كثرةِ الطرُقِ وأحوالِ الرجالِ وصفاتِهم المقتضيةِ لإبعادِ العادةِ أن يتواطؤوا على كذبٍ أو يحصلَ منهم اتفاقاً، وأما المتواتر الذي ادعى ابن الصلاح أنه لا يكاد يوجد في روايات أهل الحديث، وقال عنه الحافظ ابن حجر بأنه ليس من مباحث علم الإسناد هو المتواتر الذي يفيد العلم اليقيني الضروري، والذي يضطر الإنسان إلى التصديق به، والإيمان بمقتضاه، لا فرق فيه بين عالم أو جاهل.

وإذا تحررَّ هذا المعنى يمكنُ القولُ أيضاً: إن المتواترَ النظريَّ الذي أثبتَ الحافظُ ابن حجر وجودَه في الأحاديثِ ليس نوعاً واحداً، بل منه ما هو متواتر بلفظه، ومنه ما هو متواتر بمعناه، وعليه فالمتواتر النظري على نوعين:

---

(١) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤٥.

الأول ـ المتواتر اللفظيُّ: ويمكن حملُ حديثِ «من كذبَ عليَّ متعمِّداً فليتبوأ مقعدَه من النار» عليه؛ حيث رواه ما يزيد على سبعين صحابياً[1]، فهذا الحديث لا يحصلُ العلمُ بتواتُره لمن ليس له أهلية النظر كالعامي، وإنما يحصل العلمُ به لأهلِ الحديث الذين تَتَبَّعُوا طرقَه وأسانيدَه وألفاظَ رواتِه، فَتَحَصَّلَ عندهم من خلالِ النَّظَرِ والاستدلالِ تواترُ هذا الحديثِ بلفظِه.

والثاني ـ المتواتر المعنويُّ: ويمكن القولُ إنَّ من أمثلته: (حديث المسح على الخفين في الوضوء)[2]، فهذا الحديث أيضاً من المتواتر النظري؛ لأن إدراك تواتُره يختصُّ بأهلِ الحديثِ الذين يجمعون طرقَه ورواياتِه، ولا يمكن للعاميِّ أن يدركَ هذا التَّواتُرَ؛ لعدَمِ أهليتهِ للنَّظَرِ في الأسانيدِ وأحوالِ الرجال، ثم إنَّ هذا الحديثَ لم يتواتر بلفظه، وإنما تواتر معناه؛ أي: إن كثرةَ الأحاديثِ التي تحدَّثت عن المسحِ على الخفينِ، والتي بلغت حوالي سبعين صحابياً دلَّت على

---

(١) تنظر طرقُه في كتاب: الموضوعات، لابن الجوزي: ١/ ٢٧ ـ ٥٦، حيث أخرجه عن ثمانية وتسعين نفساً من الصحابة، كما ذكر الحافظ العراقي في كتابه: التقييد والإيضاح، ص: ٢٧٠، وتنظر طرقه أيضاً في كتاب: مشكل الآثار، للإمام الطحاوي: ١/ ٣٥٢ ـ ٣٧٢، حيث جمع طرفاً منها، كما توجد مجموعة من طرقه في الصحاح، والسنن، والمسانيد، والمعاجم، وغيرها.

(٢) أخرج الحافظ الفقيه أبو بكر ابن المنذر (في كتابه: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف: ١/ ٤٣٣) بسنده إلى الحسن البصري أنه قال: «حدثني سبعون من أصحاب النبي ﷺ أنه عليه السلام مسح على الخفين»، وقال الحافظ ابن عبد البر (في كتابه: التمهيد: ١١/ ١٣٧): «روى عن النبي ﷺ المسح على الخفين نحو من أربعين من الصحابة، واستفاض وتواتر»، وقد ساق الحافظ الزيلعي في كتابه نصب الراية: ١/ ١٦٢ ـ ١٩٠ ما تيسر له من هذه الروايات مبتدئاً بالأصح فالأصح.

معنىً مشتركٍ بينها، وهو شرعيةُ المسحِ على الخفين، فمن هنا كان هذا الحديث من المتواتر النظري المعنوي.

الفقرة الثانية ـ تقسيم الحنفية:

قسم الحنفية الحديث من حيث تعددُ سندِه وتفرُّدُه إلى ثلاثة أقسام هي: الآحاد، والمشهور، والمتواتر، ولم يُدخلوا المشهور في قسم الآحاد كما فعل المحدثون الذين جعلوا القسمة ثنائية، بل ذهبوا إلى جعل المشهور قسيماً للمتواتر والآحاد لتكون القسمة ثلاثية[١]، وبيانها بما يأتي:

الأول ـ الآحاد:

الآحاد لغة: جمع الوَاحِدِ، وهو الفَردُ، يقول الإمامُ اللُغويُّ أبو مَنصُورٍ الأزهريُّ: أخبرني المُنذريُّ ـ أبو الفضل محمدُ بنُ أبي جعفرٍ ـ عن أَبي العبّاسِ[٢] سُئِلِ عن الآحاد أَهِي جَمْعُ الأَحَدِ؟ فقال: معاذَ الله، ليس للأَحَدِ جَمْعٌ، ولكن إِن جُعِلَتْ جَمْعَ الواحِد فهو مُحْتَمَلٌ، مثلُ شَاهِدٍ وأَشْهَادٍ، قال: وليس للواحِدِ تَثْنِيَةٌ ولا للاثْنينِ واحِدٌ مِن جِنْسِه»[٣].

الآحادُ اصطلاحاً: يطلق جمعُ الآحاد ويراد به الواحدُ، ولذلك يستخدمُ الحنفيةُ كلاً منهما بديلاً عن الآخر، فيقولون: خبر الآحاد، أو خبر الواحد،

---

(١) قال الكمال ابن الهمام (في التحرير، مع شرحه التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٣): «والحنفية ـ قالوا ـ الخبر: متواتر، وآحاد، ومشهور».

(٢) أبو العباس كنية للإمامين: أحمد بن يحيى الشيباني الملقّب بثعلب، ومحمد بن يزيد الثُّمَالي الملقَّب بالمبرّد، وقد روى الأزهري من طريق المنذري عنهما، (ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري: ١/ ٢٣)، وعليه، فلم يتبين لي المقصودُ منهما في هذا النقل؟!

(٣) تهذيب اللغة، للأزهري: ٥/ ١٢٦.

ويظهر هذا من التعاريف التي بينوا من خلالها مفهوم كل منهما.

يقول الإمام أبو علي الشاشي الحنفي: «خبرُ الواحد: هو ما نقلَه واحدٌ عن واحدٍ، أو واحدٌ عن جماعةٍ، أو جماعةٌ عن واحدٍ، ولا عِبرَةَ للعددِ إذا لم يبلغْ حدَّ المشهور»(١).

ويقول الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي: «خبرُ الآحاد: هو ما نقله واحدٌ عن واحدٍ، وهو الذي لم يدخُلْ في حدِّ الاشتهارِ»(٢). وذكر مثله العلامة الطحطاوي في حاشيته على مراقي الفلاح(٣).

فالحديث الواحد أو الآحاد عند الحنفية هو ما نقله راوٍ أو أكثر إذا لم يبلغوا حدَّ الاشتهار.

الثاني ـ المشهور:

المشهور، عند جمهور الحنفية، قسيمٌ للمتواتر والآحاد، وفي هذا يقول ابنُ الهمام: «الحنفية ـ قالوا ـ الخبر: متواتر، وآحاد، ومشهورٌ، وهو ـ أي: المشهور ـ ما كان آحادَ الأصلِ متواتراً في القرن الثاني والثالث»(٤).

وقد أوضح الإمام السرخسي مفهوم المشهور بقيوده التي حددها ابن الهمام فقال:

«وبيان هذا النوع في كل حديثٍ نقلَه عن رسولِ الله ﷺ عددٌ يُتوهَّمُ اجتماعُهُم على الكَذِبِ، ولكن تلقَّتْه العلماءُ بالقَبولِ والعملِ به، فباعتبار الأصلِ

---

(١) أصول الشاشي، ص: ٢٧٢.

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص: ١٣١.

(٣) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص: ٣٢٦.

(٤) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٣.

هو من الآحادِ وباعتبارِ الفرعِ هو متواترٌ، وذلك نحو خبَرِ المسحِ على الخفينِ[١]، وخبَرِ تحريمِ المُتعَةِ بعد الإباحةِ، وخبَرِ تحريمِ نِكاحِ المرأةِ على عمَّتِها وعلى خالَتِها، وخبَرِ حُرمَةِ التفاضُلِ في الأشياءِ السِّتَةِ، وما أشبهَ ذلكَ»[٢].

فالحديث المشهور، عند الحنفية، هو ما نقله عن رسولِ الله ﷺ واحدٌ أو أكثر ولم يبلغوا حدَّ التواتر، ثم نقله عنهم عددٌ لا يُتوهم اجتماعُهم على الكذب، فصار هذا النقلُ علامةً على قبوله، وسبباً للعمل به.

وذهب الإمام الجصاص، من الحنفية، إلى أن المشهورَ بمعناه السابق قِسْمٌ من المتواتر، والفرق بينه وبين المتواتر، الذي سبق تحديده، إنما هو في طريق إفادة العلم، حيث إن المتواتر، يفيد العلم ضرورة، وأما المشهور، الذي هو قسم آخر من المتواتر، فيفيده نظراً، وفي هذا يقول الجصاص:

«فأما القسم الثاني من قسمي التواتر، وهو ما يُعلم صحتُه بالاستدلال، فإنَّ أبا الحسن رحمه الله كان يحكي عن أبي يوسف: أن نسخ القرآن بالسنة إنما يجوز بالخبر المتواتر، الذي يوجب العلم، كخبر المسح على الخفين، فهذا الذي ذكره من قوله يدل على أنه كان يرى: أن من الأخبار المتواترة، ما يُعلم صحتُها بالاستدلال، لأن هذه صفة المسح على الخفين، إذ لا يُمكن أحدٌ أن يدعي في ثبوته وصحته عِلمَ اضطرارٍ»[٣].

---

(١) ذكرَ المسحَ على الخفين ضمن أمثلةِ المشهورِ عددٌ من علماءِ الحنفية، والسبب في ذلك أن المتواتر عند الحنفية هو ما أفاد العلم ضرورة، دون ما توقف على النظر والاستدلال، وهذا بخلاف منهج المحدثين الذين يرون دخول ما أفاد العلمَ اليقينيَّ عن طريق النظر والاستدلال في مفهوم المتواتر، والله أعلم.

(٢) أصول السرَخسي: ١/ ٢٩٢، طبعة دار المعرفة.

(٣) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ٤٨.

ولو أردنا الموازنة بين مفهوم المشهور عند جمهور الحنفية، والذي هو قسيم للمتواتر والآحاد، وبين مفهومه عند المحدثين لظهرَ أنَّ مفهومَ المشهورِ عند الحنفية يتفق مع مفهوم المشهورِ عند المحدثين بعض الصور، ويختلف عنه في صورٍ أخرى.

أولاً ـ المشهور عند الحنفية وعند جمهور المحدثين:

يقترب مفهومُ المشهورِ عند الحنفية من مفهومه عند جمهور المحدثين من حيث إن الشهرة عند الطرفين إنما تبدأ في القرن الثاني والثالث، أي في جيل التابعين أو في جيل أتباعهم؛ فابن منده حدد المشهور بما رواه الجماعة عن أحد أئمة الحديثِ الذين كانت تُجمع أحاديثهم، وتُحفظ مروياتُهم، وتدور عليهم الأسانيد، وهؤلاء الأئمة إنما كانوا في جيل التابعين أو في جيل أتباعهم.

فالحديث الذي كان آحاداً في عصر الصحابة واشتهر في عصر التابعين، أو كان آحاداً في عهد التابعين واشتهر في عهد أتباع التابعين، يُعدُّ مشهوراً في اصطلاح الحنفية وفي اصطلاح جمهور المحدثين.

وأما الحديث الذي كان آحاداً في عهد أتباع التابعين واشتهر في عصر مَن بعدَهم فهو داخلٌ في مفهوم المشهورِ عند جمهورِ المحدثين، وغيرُ داخلٍ في مفهومِه عند الحنفية لأنهم قصروا الشهرة على القرونِ الثلاثة الأولى وفي هذا يقول عبدُ العزيزِ البخاري: «والاعتبارُ للاشتهارِ في القَرْنِ الثاني والثالثِ، ولا عبرة للاشتهارِ في القرونِ التي بعد القرونِ الثلاثةِ؛ فإنَّ عامَّةَ أخبارِ الآحادِ اشتهرت في هذه القرونِ ولا تُسمَّى مَشهُورةً»(١).

ويختلف الحنفيةُ عن جمهورِ المحدثينَ في مفهوم المشهورِ في نقطةٍ

---

(١) كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٥٣٤، طبعة دار الكتب العلمية.

أخرى وهي: أن الحنفية يشترطون لتسمية الحديثِ مشهوراً أن يرويه ـ بعد أن كان آحادً ـ عددُ التواتر الذي لا يُتَوَهَّمُ تواطؤُهُم على الكذِبِ، ولا يشترط ذلك جمهورُ المحدثينَ؛ إذ إنَّهم يكتفونَ بروايةِ الثلاثة فما فوقها ـ بعد أن كانَ آحاداً ـ ليُصبحَ مشهوراً.

ثانياً ـ المشهور عند الحنفية وعند الحافظ ابن حجر:

تقدم أنَّ الحديثَ المشهورَ عند الحافظ ابن حجر هو الذي لا يَقِلُّ رواتُه في كُلِّ طبقةٍ من طبقات سنده عن اثنين.

وعليه، فبين هذا المفهومِ الذي تبناه ابن حجر ومفهومِ المشهور عند الحنفية عمومٌ وخصوصٌ من وجه؛ يجتمعان في شيء، ويفترق كلٌّ منهما في شيء، يجتمعان فيما رواه في الأصل ثلاثةٌ أو ما زاد عليها ولم يَصِلْ إلى درجةِ التواتُر، ثم تواتر في القرن الثاني والثالث، وينفرد مفهومُ ابن حجر فيما رواه في الأصلِ ثلاثةٌ أو ما زادَ عليها مما لم يصلْ إلى درجةِ التواتُر، ولم يتواتر في القرنِ الثاني أو الثالث.

كما ينفرد مفهوم المشهور عند الحنفية عن مفهومه عند الحافظ ابن حجر بما رواه في الأصل راوٍ واحدٌ أو اثنان، ثم تواتر في القرن الثاني أو الثالث.

الثالث ـ المتواتر:

المتواتر عند الحنفية ـ كما عرفه الشاشي ـ هو ما نقلَه جماعةٌ عن جَماعَةٍ لا يُتَصَوَّرُ توافُقُهُم على الكَذِبِ، لكثرتِهم، واتصل بك هكذا[1]؛ أي: أن يكون أوله كآخره، وأوسطه كطرفيه.

فالمتواتر كما حدده الشاشي لا يُشتَرطُ فيه غيرُ كَثرةِ العدَدِ التي يستحيل

---

(١) أصول الشاشي، ص: ٢٧٢.

معها التواطُؤُ على الكَذِبِ، غير أن الإمام السرخسي زاد قيداً ثانياً فقال: «لكثرةِ عدَدِهم وتبايُنِ أمكِنَتِهم»[(١)]، وزاد الإمامُ البزدوي قيداً ثالثاً فقال: «لكثرتِهم، وعدالَتِهم، وتباينِ أمكنتهم»[(٢)].

وهذان القيدان اللذان زادهما الإمامان السرخسي والبزدوي (العدالة، وتباين الأماكن) ليسا من شروطِ التواتُر، إذ التواتُرُ يحصُلُ بدونهما، ولا يتوقَّفُ عليهما، ولذلك قال صدر الشريعة المحبوبيُّ: «وأما ذكرُ العدالَةَ وتبايُنِ الأماكِنِ فتأكيدٌ لعدَمِ تواطُئِهم على الكَذِبِ، وليس بشرطٍ في التَّواتُر، حتى لو أخبر جمعٌ غيرُ محصورٍ من كفَّارِ بلدةٍ بموتِ ملِكِهم حَصَلَ لنا اليقينُ»[(٣)].

ويمكن تقسيم المتواتر من خلال الأمثلة التي ذكرها الحنفيةُ له إلى متواتر لفظي ومتواتر معنوي[(٤)]:

أما المتواتر اللفظي: فكنقل القرآن الكريم حيث حملته الأمة جيلاً عن جيلٍ من عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا بحروفه وألفاظه التي نزل بها الوحي من السماء، ومع ذلك لا تكاد تجد لنقل القرآن هذه الأسانيد الكثيرة التي تُعبِّر عن هذا النقل الذي تعاقبت عليه الأجيال.

وأما المتواتر المعنوي: فكنقل الصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكَوات، وما أشبه ذلك من الفرائض والسنن التي يقع العلم بها

---

(١) أصول السرخسي، ص: ١/ ٢٨٢، طبعة المعرفة.

(٢) أصول البزدوي، ص: ١٥٠.

(٣) التوضيح شرح التنقيح، لصدر الشريعة المحبوبي: ٢/ ٦.

(٤) ينظر: أصول البزدوي، ص: ١٤٩، وأصول السرخسي: ١/ ٢٨٠ ـ ٢٨٢، وأصول الشاشي، ص: ٢٧٩.

ضرورة، ولا إمكان للشك فيها أو التردد في قبولها، ويستوي في معرفتها خاصة الناس وعامتهم.

ولعله من الجدير بالملاحظة أن الأمثلة التي ساقها الحنفية للمتواتر مما يقع العلم بها ضرورة دون الحاجة إلى نظر في الطرق والأسانيد، أو أحوال الرجال وصفاتهم، وأما الأمثلة التي ساقها المحدثون فجميعها مما لا يقع العلم بها ضرورة وإنما تحتاج إلى نظر في الطرق والأسانيد، ودراسة لأحوال الرجال وصفاتهم، وهذا كله يؤكد أن المتواتر الذي يتكلم عنه الحنفية يختلف في أصل نقله عن المتواتر الذي يشرحه المحدثون، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثاني ـ مراتب العلم المستفاد من تفرد الأسانيد وتعددها:**

تختلف مرتبةُ العِلمِ الذي يحصلُ عليه الإنسانُ من حيث درجةُ الإدراكِ الذي يتحقَّق من خلالِه، حيث إنَّ للإدراكِ مراتبَ مختلفةً، ولا يدخلُ منها في إطارِ ما يُسمى علماً إلا ما حقَّقَ درجةَ اليقين أو قريباً منها، ودرجاتُ الإدراكِ هي: اليقينُ، وغالبُ الظنِّ، والظنُّ، والشكُّ، والوهمُ، والجهلُ البسيطُ، والجهلُ المركَّبُ[1]، وسيقتصر هذا البحث على بيان ما يدخل في إطار العلم منها، وهما المرتبتان الأولى والثانية:

المرتبة الأولى: العلم اليقيني؛ وهو إدراك الشيءِ على ما هو عليه إدراكاً

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني: ١/ ٢٣، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٥٤ ـ ٥٧، وإجابة السائل شرح بغية الآمل، للصنعاني، ص: ٦١، وشرح المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني: ١/ ٢٣٠، والمواقف، للإيجي: ١/ ٥٦.

جازماً[١]، وهو على نوعين، كما أشار الحافظ ابن حجر عندما عرف العلم بقوله: «العلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه من ضرورة أو استدلال»[٢]، وعليه فالعلم إما أن يكون ضرورياً أو استدلالياً نظرياً:

الأول ـ علم ضروري: وهو اليقين الذي يضطر الإنسان إليه بحيث لا يمكنه دفعه، وهذا النوع من العلوم لا يحتاج إلى بحث أو استدلال، كما يستوي في معرفته من له أهلية النظر كالعالم، ومن ليس له أهلية النظر كالعامي[٣].

الثاني ـ علم نظري: وهو اليقين الذي لا يتوصل إليه الإنسان إلا بالبحث والاستدلال، ولا يصل إليه إلا من له أهلية النظر والاستدلال[٤].

فالعلم الضروري والنظري يحصل بهما العلم اليقيني القطعي، والفرق بينهما إنما هو في طريق الوصول إلى اليقين، وفي هذا يقول الإمام الباقلاني: «علم الخلق؛ وهو ينقسم قسمين: فقسم منه علم اضطرار، والآخر علم نظر واستدلال: فالضروري ما لزم أنفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه؛ نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدئ في النفس من الضرورات. والنظري منهما: ما احتيج في حصوله إلى الفِكْرِ والرويَّة، وكان

---

(١) ينظر: شرح المقاصد، للتفتازاني: ١/ ٢٣٠، والكليات، للكفوي، ص: ٦١٠، وإجابة السائل شرح بغية الآمل، للصنعاني، ص: ٦١.

(٢) فتح الباري، لابن حجر: ١٣/ ٣٥١.

(٣) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤٤، ٤٥.

(٤) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤٥، حيث قال في التمييز بين العلم الضروري والنظري: «الضروري يفيد العلم بلا استدلال، والنظري يفيده لكن مع الاستدلال على الإفادة، وأن الضروري يحصل لكل سامع، والنظريَّ لا يحصل إلا لمن أهلية النظر».

طريقُه النظر والحجة»(١).

ويقول الآمدي: «التفاوتُ الواقِعُ بين العِلمِ النظريِّ والعلمِ الضروريِّ ليسَ في نفسِ العِلمِ بالمعلوم، بل من جهةِ أنَّ أحدَهما مفتقرٌ في حصولِه إلى النَّظَرِ دون الآخَرِ، أو أنَّ أحدَهما أسرع حصولاً من الآخَرِ؛ لتَوَقُّفِه على النَّظَرِ»(٢).

المرتبة الثانية: علمُ غلبة الظن؛ وهو إدراك الشيء إدراكاً راجحاً، مع وجود احتمال ضعيف مرجوح، لكن الاحتمال الراجح واقع في القلب موقعَ القَبُول، ولم يبق للاحتمال المرجوح أي اعتبار لشدة ضعفه(٣).

وغلبة الظن معتبرة عند العلماء بمنزلة اليقين في بناء الأحكام عليها في أكثر المسائل إذا كانت مستندة إلى دليل معتبر(٤)، وفي هذا يقول الجرجاني: «فإذا ترجَّحَ أحدُهُما ـ أي: أحدُ الاحتمالين ـ ولم يطرحِ الآخر فهو ظنٌّ، فإذا طرحَه فهو غالبُ الظنِّ، وهو بمنزلةِ اليقين»(٥).

وزاد الحنفيةُ مرتبةً بين هاتينِ المرتبتينِ وسَمَّوْها: علمَ الطُّمأنينة: وهي زيادة توطينٍ وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته(٦)، ومن ثَمَّ فهذه المرتبة تقترب من مرتبة اليقين أكثرَ من غلبة الظن.

---

(١) الإنصاف، للباقلاني، (ملف إلكتروني)، ص: ١.

(٢) الإحكام، للآمدي: ٢/ ٥٠، ٥١.

(٣) قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني: ١/ ٢٣، وغمز عيون البصائر، لابن نجيم: ١/ ١٩٣.

(٤) شرح القواعد الفقهية، للشيخ العلامة أحمد الزرقا، ص: ٨٠.

(٥) التعريفات، للجرجاني، ص: ١٦٨.

(٦) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٤.

وبعد هذا البيان أنتقل إلى بيان ما يفيده كلٌ من الأقسام التي تقدم ذكرها في المطلب السابق من درجات العلم واليقين عند كل من المحدثين والحنفية، وبما أن تقسيم كل من الفريقين يختلف عن الآخر، كما أن مفهوم بعض هذه الأقسام، كالمشهور مثلاً، يختلف عن مفهومه عند المحدثين كان لا بد من إفراد الحديث عن كل تقسيم منهما، وما يُفيده كل قسم منها من درجات العلم ومراتبه.

أولاً ـ منهج المحدثين:

تقدم أن المحدثين قسموا الحديث إلى متواتر وآحاد، وأن الآحاد عندهم على ثلاثة أنواع هي: المشهور، والعزيز، والفرد، وقد أبان المحدثون عن درجات اليقين، ومراتب العلم في كل قسم، وفي كل نوع تحته سواء احتفت به قرائن قوَّت حاله، أو خلا عن تلك القرائن.

أما المتواتر: فذهب جمهور أهل الحديث إلى أنه يفيد العلم اليقيني القطعي، ولكنْ، ما هو الطريق إلى هذا العلم اليقيني؟ هل هو نظري استدلالي، أم هو ضروري بَدَهي؟ وقع في هذه المسألة بحث ونظر، ويمكن من خلال فهم معنى العلم النظري والعلم الضروري اللذين تقدم ذكرهما، وتطبيقِ هذا الفهم على الواقع الذي ينطوي عليه بحث المتواتر عند أهل الحديث، الوصولُ إلى الحقيقةِ التي لا مراء فيها.

لقد تقدم أن العلم الضروري يفيد العلم اليقيني بلا استدلال، وأن العلم النظري يفيده لكن مع الاستدلال، وأن الضروري يحصل لكل سامع، والنظري لا يحصل إلا لمن فيه أهلية النظر[١].

وقال ابن حجر: «ليس ـ أي المتواتر الذي يُفيد العلم الضروري ـ من

(١) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤٥.

مباحث علم الإسناد، إذ عِلم الإسناد يُبحثُ فيه عن صحة الحديث أوضعفه ليُعمَلَ به أو يُتركَ من حيث صفاتُ الرجالِ وصيغُ الأداء، والمتواتر ـ الذي يفيد العلم الضروري ـ لا يُبحث عن رجاله، بل يجب العملُ به من غير بحث»(١).

من خلال هذا التقديم السابق يمكن القول بما أن الأحاديث النبوية لا يُمكن الوقوف على تواترها ـ كما نص ابن حجر ـ إلا من خلال البحث في أسانيدها، وصفات رجالها، وأحوالهم، فهذا يعني أنها تحتاج إلى بحث ونظر واستدلال، ومن ثَمَّ، فالعلم اليقيني الذي يُفيده المتواتر لا يُمكن الوصول إليه إلا من خلال النظر لا الضرورة، والله أعلم.

وأما الحديث الآحاد، فقد قسمه المحدثون إلى قسمين: **أحدهما**: ما احتف بالقرائن، **وثانيهما**: ما خلا عن القرائن، وبينوا من خلال كل قسم درجة العلم التي يُتَوَصَّلُ إليها فيه:

أما القسم الأول ـ فهو حديث الآحاد الذي احتفت به القرائن:

والقرائن في اللغة جمع قرينة، على وزن فَعِيْلَة؛ بمعنى: مفعولة من الاقترانِ(٢).

وأما في الاصطلاح، فهي كما يقول الحافظُ المُناوي: «أمرٌ يشيرُ إلى المطلوبِ، وهي إما حاليَّةٌ أو معنويَّةٌ أو لفظيَّةٌ»(٣)، أو كما يقول أبو البقاء الكَفَويُّ الحنفيُّ: «هي ما يوضِّحُ عن المرادِ لا بالوضْعِ؛ تُؤْخَذُ من لاحِقِ الكلامِ الدالِّ

(١) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٤٥.

(٢) ينظر: مادة (قرن) في لسان العرب، لابن منظور: ١٣/ ٣٣٦.

(٣) التعريفات، للمناوي، ص: ٢٢٣.

على خُصوصِ المقْصُودِ أو سابقه»[١].

فالقرائن التي تحتف بخبر الواحد هي الصفات والأحوال التي تقوي جانب الصواب في نقل الحديث، وتُبعد الوهم والخطأ عن الراوي الذي تحمَّلَ الحديث وأداه.

وقد ذهب المحدثون إلى أن خبر الآحاد الذي احتف بالقرائن يفيد العلم اليقيني بواسطة النظر والاستدلال، وهذا ما أكده الحافظ ابن حجر بقوله:

«قد يقع فيها أي في أخبار الآحاد المنقسمة إلى مشهور، وعزيز، وغريب ما يُفيد العلم النظري بالقرائن على المختار، خلافاً لمن أبى ذلك. والخلاف في التحقيق لفظيٌّ؛ لأن من جوَّز إطلاق العلم قيده بكونه نظرياً، وهو الحاصل عن استدلال، ومن أبى الإطلاق خصَّ لفظ العلم بالمتواتر، وما عداه عنده ظنيٌّ، لكنه لا ينفي أنَّ ما احتف بالقرائن أرجح مما خلا عنها»[٢].

ومن أهم القرائن التي تجعل خبر الآحاد مفيداً للعلم اليقيني النظري عند المحدثين:

أولاً: إخراج الشيخين لحديث الآحاد في صحيحيهما، والسبب في اعتماد هذه القرينة ـ كما يقول ابن حجر رحمه الله ـ هو جلالتهما في هذا الشأن، وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وقال ابن حجر: «هذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق

---

(١) الكليات، للكفوي، ص: ٧٣٤.

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٢، وينظر أيضاً: شرح شرحِ نخبة الفِكر، لعلي القاري، ص: ٢١٨.

القاصرة عن التواتر»[١].

وقد دافع ابن حجر عن هذه القرينة بقوله: «فإن قيل: (إنما اتفقوا على وجوب العمل به لا على صحته) منعناه، وسَنَدُ المنع أنهم متفقون على وجوب العمل بكل ما صح ولو لم يُخرجْه الشيخانِ، فلم يبق للصحيحين في هذا مزيةٌ، والإجماع حاصلٌ على أن لهما مزية فيما يرجع إلى نفس الصحة»[٢].

ثانياً: شهرة الحديث التي تقوم على طُرق كثيرة متباينة، سالمة من ضعف الرواة والعلل، فهذه القرينة تجعل الحديث الذي نقل عن طريقها مفيداً للعلم اليقيني النظري[٣].

ثالثاً: تسلسل الحديث بالأئمة الحفاظ المتقنين، الذين يتوافر «فيهم من الصفات اللائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم، ولا يتشكك من له أدنى ممارسة بالعلم وأخبار الناس أن مالكاً مثلاً لو شافهه بخبرٍ أنه صادقٌ فيه، فإذا انضاف إليه من هو في تلك الدرجة ازداد قوة، وبَعُدَ ما يُخشى عليه من السهو»[٤]، فهذه القرينة أيضاً تجعل الحديث مفيداً للعلم اليقيني عن طريق الاستدلال والنظر.

رابعاً: إجماع الأمة على صحة حديثٍ آحاد، وقد أشار ابن حجر إلى هذه القرينة بقوله: «إجماعُ الأُمَّةِ على القولِ بصحةِ الخبرِ أقوى في إفادةِ العِلْمِ من

---

(١) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٢.

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٣.

(٣) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٤.

(٤) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٥.

القرائِنِ المحتفَّةِ ومن مُجرَّدِ كثرةِ الطُّرُقِ»[١].

ومما ينبغي التنبُّه له أن هذه القرائن الأربعة التي مرَّ ذكرُها «لا يحصل العلمُ بصدق الخبر منها إلا للعالم بالحديث المتبحر فيه العارف بأحوال الرواة، المطلع على العِلَلِ، وكون غيره لا يحصلُ له العلم بصدق ذلك، لقصوره عن الأوصاف التي ذكرناها، لا ينفي حصول العلم للمتبحر المذكور»[٢].

وأما القسم الثاني ـ فهو حديث الآحاد الذي خلا عن القرائن المحتفة:

وقد ذهب جمهور أهل الحديث إلى أنه يفيد علم غلبة الظنِّ[٣]، قال الإمام النووي:

«الذى عليه جماهيرُ المسلمينَ من الصحابَةِ والتابعينَ فمن بعدَهم من المحدثينَ والفقهاءِ وأصحابِ الأصولِ: أنَّ خبَرَ الواحِدِ الثقةِ حُجَّةٌ من حُجَجِ الشرَّعِ يلزمُ العملُ بها، ويفيد الظَّنَّ، ولا يُفيدُ العِلْمَ، وأنَّ وجوبَ العملِ بِهِ عرفناه بالشَّرعِ لا بالعقْلِ»[٤].

قال الإمام الزمخشري: «أقامَ الشرعُ غالِبَ الظنِّ مقامَ العِلمِ وأمرَ بالعَمَلِ به»[٥].

فمقصود الإمام النووي من الظن، والله أعلم، هو عِلمُ غالِبِ الظنِّ،

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٣٧٨.

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥٥.

(٣) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٥١.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم: ١/ ١٣١.

(٥) الكشاف، للزمخشري: ٢/ ٦٢٤.

وذلك أن الظنَّ ممنوع الاتباعِ في الشرع كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[يونس: ٣٦]، ومما يدل على أن مقصوده هو غلبة الظن تصريحه، في نفس الكتاب قبل ذلك بصفحاتٍ، بأن الاعتماد في باب رواية الحديث إنما هو على غلبة الظن، حيث قال: «اذا ثبتَ التلاقي غلبَ على الظنِّ الاتصالُ، والباب مبنيٌّ على غلبةِ الظنِّ فاكتفينا بِه»[١].

ويمكن من خلال النظر في كتب الفقهاء والمحدثين القطعُ بأن الظنَّ الغالب هو المعتمد في رواية الأخبار، وفي دلالة الأحكام، ومن النصوص التي تؤكد ذلك ما قاله الإمام القرطبي في تفسيره:

«أكثرُ أحكامِ الشريعةِ مبنيَّةٌ على غلبةِ الظنِّ؛ كالقياسِ، وخبرِ الواحِدِ، وغير ذلك»[٢].

ومنها قول ابن الصلاح: «الاعتمادُ في بابِ الروايةِ على غالِبِ الظنِّ فإذا حصلَ أجزأ ولم يُشترط مزيدٌ عليه»[٣].

وقريب من ذلك قول الحافظ السخاوي: «بابُ الروايةِ مبنيٌّ على غلَبةِ الظنِّ فإذا حصلَ أجزأَ ولم يُشترط مزيدٌ عليه»[٤]، وقوله أيضاً: «المدارُ في هذا الشأنِ على غَلَبةِ الظنِّ فمهما غلبَ على ظنِّ الناقِدِ أنه الراجِحُ حَكَمَ به»[٥].

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ١/ ١٢٨.

(٢) تفسير القرطبي: ١٦/ ٣٣٢.

(٣) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢١٠.

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ٢٣٤.

(٥) فتح المغيث، للسخاوي: ٣/ ٨٨.

والخلاصة: إن العلم الذي يفيده خبر الآحاد الذي خلا عن القرائن المقوية يفيد علم غالب الظن، وهو، كما تقدم، إدراك الشيء إدراكاً راجحاً، مع وجود احتمال ضعيف مرجوح.

ثانياً ـ منهج الحنفية:

وأما الحنفية، فلأن القسمةَ عندهم ثلاثيةٌ، ويختلف مفهومُ المشهورِ عندهم عن مفهومِه عند المحدثين كان لا بُد من إفرادِ الحديثِ عن تقسيمهم وما يُفيده كل قِسم منها من درجات العلم ومراتبه.

أما المتواتر: فذهب الحنفية إلى أنه يفيد العلم اليقيني القطعي كما ذهب جمهور أهل الحديث، غير أنَّ الطريق إلى هذا اليقين ليس كما هو عند المحدثين: النظر والاستدلال، وإنما هو البداهة والضرورة التي لا يحتاج المرء معها إلى بحث ونظر واستدلال.

والسبب في هذا الاختلاف بين الحنفية والمحدثين أن الأمثلة التي يسوقها الحنفية للمتواتر تختلف في طريق الوصول إلى العلم اليقيني من خلالها عن الأمثلة التي يسوقها المحدثون، وبيان ذلك أن المحدثين كما تقدم يتكلمون عن تواتر أحاديث كثرت أسانيدها وتعددت نقلتها، وتوافر فيهم من الصفات الموجبة للقبول ما يُقطع معه بتواتر الخبر، وعليه فالطريق إلى معرفة التواتر هو النظر في الطرق والأسانيد، وصفات الرجال وأحوالهم، وهذا هو الطريق النظري.

وأما الحنفية فيتحدثون عن تواتر أمور اشترك في نقلها العام والخاص، وتساوى في إدراكها الصغير والكبير، دون حاجة إلى نظر في أسانيد النقلة أو صفاتهم، وعليه، فالطريق إلى معرفة التواتر هو الضرورة والبداهة، وهذا هو الطريق الضروري.

وقد كثرت نصوص أئمة الحنفية على تأكيد هذه الحقيقة، حيث قال الإمام

البزدوي: «الخبر المتواترُ: الذي اتصلَ بكَ من رسولِ الله ﷺ اتصالاً بلا شُبهةٍ حتى صارَ كالمعايَنِ المسموعِ مِنْه... وذلك مثلُ: نَقْلِ القرآنِ، والصلواتِ الخمْسِ، وأعدادِ الركعَاتِ، ومقاديرِ الزَّكَوَاتِ، وما أشبه ذلك، وهذا القِسْمُ يُوجِبُ عِلْمَ اليقينِ بمنزِلَةِ العيانِ علماً ضَروريّاً»(١).

وقال السرخسي: «المذهبُ عند علمائِنا: أنَّ الثابِتَ بالمتواتِرِ من الأخبارِ عِلمٌ ضروريٌّ كالثابِتِ بالمعايَنَةِ»(٢).

وقد علل التفتازاني الحنفي سبب كون العلم الذي يفيده المتواتر ضرورياً، فقال: «حصولُ العِلمِ من التواتُرِ ضروريٌّ؛ لا يفتقِرُ إلى تركيبِ الحُجَّةِ، حتى إنَّه يحصلُ لمن لا يعلَمُ ذلك كالصبيانِ»(٣).

كما قال السرخسي: «لو كانَ طريقُ هذا العلمِ الاكتسابَ لاختصَّ به من يكونُ من أهلِ الاكتسابِ، ورأينَا أنه لا يختَصُّ هذا العلمُ بمن يكونُ من أهلِ الاكتسابِ فكُلُّ واحدٍ منا في صِغَرِه كان يعلَمُ أباه وأُمَّه بالخبرِ، كما يعلَمُه بعد البلوغِ، ولو كان طريقُه الاكتسابَ لتمكَّنَ المرءُ من أن يتركَ هذا الاكتسابَ فلا يقعُ له العِلمُ. وبالاتفاقِ: العلمُ الذي يحصلُ بخبرِ التواترِ لا يتمكَّنُ المرءُ من دفعِه بكسبٍ يباشِرُه، أو بالامتناعِ من اكتسابِه، فعرفنا أنه ثابتٌ ضرورةً»(٤).

وأما المشهور: فذهب عيسى بن أبان وتابعه جمهورُ علماء الحنفية إلى أنه

---

(١) أصول البزدوي، ص: ١٥٠.

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٢٩١.

(٣) التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للتفتازاني: ٢/ ٤.

(٤) أصول السرخسي: ١/ ٢٩١.

يُفيد علم طمأنينة القلب[١]، وهو علمٌ تطمئنُّ به النفسُ، ويحصلُ به رُجحانُ جانبِ الظنِّ بحيث يكادُ يدخلُ في حدِّ اليقينِ[٢].

ويؤكد هذا المعنى ما جاء في تيسير التحرير: «يوجبُ المشهورُ عند عامَّةِ الحنفيَّةِ ظنّاً فوقَ ظنِّ الخبرِ الآحادِ، قريباً من اليقينِ، وهو ما سمَّاه القومُ علمَ طُمأنينةٍ؛ لاطمئنانِ النفسِ وتوطينِها وتسكينِها عن مزاجة[٣] احتمال النقيض»[٤].

وذهب أبو بكر الجصاص من علماء الحنفية إلى أن المشهور قسمٌ من المتواتر، ومن ثَمَّ فهو يفيد العلم اليقيني القطعي، ولكنه فرَّق بينه وبين المتواتر بمعناه السابق عند جمهور الحنفية بأن طريق الوصول إلى العلم اليقيني في المتواتر هو البداهة والضرورة، وأما المشهور فطريق الوصول إلى العلم اليقيني فيه هو الاستدلال والنظر.

وقد نص الجصاص على ذلك بقوله: «فأما القسم الثاني من قسمَي المتواتر: وهو ما يُعلم صحتُه بالاستدلال، فإن أبا الحسنِ رحمه الله، كان يحكي عن أبي يوسف: أن نسخ القرآن بالسنة إنما يجوز بالخبر المتواتر، الذي يوجب العلم، كخبر المسح على الخفين، فهذا الذي ذكره من قوله يدلُّ على أنه كان يرى: أن من الأخبار المتواترة ما يُعلم صحتُه بالاستدلال، لأن هذه صفة المسح على الخفين، إذ

---

(١) ينظر: أصول البزدوي، ص: ١٥٢، وأصول السرخسي: ١/ ٢٩٢، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٩٢، وتيسير التحرير: ٣/ ٣٨.

(٢) ينظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ٤، والتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، للتفتازاني: ٢/ ٥.

(٣) كذا في المطبوع.

(٤) تيسير التحرير، لأمير باد شاه: ٣/ ٣٨.

لا يُمكنُ أحدٌ أن يدعيَ في ثبوته وصحته علمَ اضطرارٍ، وقد حكينا عن عيسى بن أبان رحمه الله في صدر هذا الباب: أن الخبر المتواتر عنده هو الذي يوجب علم الضرورة، وأنه لم يجعلْ ما ليست هذه منزلته من خبرِ التواتُر»[١].

ويعزز هذا الفهم لكلام الجصاص ما قاله عبد العزيز البخاري: «ذهبَ أبو بكرٍ الجصاص وجماعةٌ من أصحابِنا إلى أنَّه ـ أي المشهور ـ مثلُ المتواترِ فيثبتُ به علمُ اليقينِ، لكن بطريقِ الاستدلالِ لا بطريقِ الضرورةِ»[٢].

وأما الآحاد: فقد اتفق الحنفية مع جمهور أهل الحديث في أنه يفيد علم غلبة الظن، وقد نص على ذلك عبد العزيز البخاري فقال:

«خبرُ الواحِدِ يوجبُ نوعَ عِلمٍ، وهو عِلمُ غالِبِ الظنِّ الذي سماه الله تعالى علماً في قوله عزَّ اسمُه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾[الممتحنة: ١٠]، فلا يتناوله النهيُ لأنا إن سلَّمنا أنه يفيدُ الظن فهو محرَّم الاتباعِ أيضاً بقولِه تعالى ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾[الأنعام: ١١٦] و﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[يونس: ٣٦]»[٣].

* * *

* المطلب الثالث ـ الترجيح بين الروايات بتعدد الأسانيد:

لا شك في أن كثرة رواة خبرٍ من الأخبارِ مما يزيدُ الثقةَ في تحمُّلِه وضبطه، ويُبعِدُ احتمال الخطأ والوهم في أدائه ونقله، ومن هنا وجد المحدثون ضرورة مُلحَّةً لتقسيمِ الأخبار على حسَبِ عدد رواتها ونقَلَتِها إلى متواترةٍ، ومشهورةٍ، وعزيزةٍ،

---

(١) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ٤٨.

(٢) كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٥٣٤.

(٣) كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٥٣٨.

وغريبة، وذلك للترجيح بين ما كثر رواتُه وما قل رواته عند التخالف والتعارض؛ لأن جانبَ الصدقِ والصوابِ مع كثرةِ الرواةِ أكبر منه في حال قلة الرواة.

ومن خلال النظر في تصرفات المحدثين نجد أن اعتبار العدد في الترجيح بين الروايات المتخالفة واضحٌ في منهجهم، بيِّنٌ في عملهم، فإذا تتابع عددٌ من الرواة على سياقة إسنادٍ على صورةٍ معيَّنَةٍ، وخالفَ بعضُ الرواةِ ما رواه الأكثر، كان الترجيح لما رواه الأكثر لبُعدِ احتمال الخطأ والوهم في نقلهم وروايتهم، وكان ما رواه المخالفون لهم مردوداً مطروحاً لشذوذه ونكارته.

قال الحافظ السيوطي: «إن خُولفَ، أي الراوي، بأرجحَ منه لمزيدِ ضبطٍ أو كثرةِ عددٍ، ونحو ذلك من المرجِّحَاتِ فشاذٌّ، والأرجحُ يقالُ له: المحفوظُ»[1].

وقد فصَّلَ الخطيب البغدادي الأحوالَ التي يجري فيها الترجيحُ بكثرة العدد ونحوها فقال:

«ما أوجبَ العِلمَ من الأخبار لا يصحُّ دخولُ التقويةِ والترجيحِ فيه؛ لأنَّ المعلومَينِ إذا تعارضا استحالَ تقويةُ أحدِهما على الآخَرِ؛ إذ العلومُ كلُّها تتعلَّقُ بسائرِ المعلوماتِ على طريقةٍ واحدةٍ لا يصحُّ التزائُدُ والاختلاف فيها.

وأما ما لا يُوجِبُ ـ العِلْمَ ـ من الأخبارِ فيصحُّ دخولُ التقويةِ والترجيحِ فيها إذا لم يمكنِ الجمعُ بينها في الاستعمال لتعارُضِـها في الظاهِرِ، وإنما يصحُّ دخولُ الترجيحِ فيها لأنها تقتضي غلبةَ الظنِّ دونَ العلمِ والقطعِ، ومعلومٌ أنَّ الظنَّ يقوى بعضُه على بعضٍ عند كثرةِ الأحوالِ والأمورُ المقوِّيَةُ لغلبته فصحَّ بذلك تقويةُ أحدِ الخبرينِ على الآخَرِ بوجهٍ من الوجوهِ، فتارةً بكثرةِ الرواةِ، وتارةً

(١) إتمام الدِّراية لقُراءِ النُّقَاية، للسيوطي، ص: ٤٩.

بعدالَتِهم وشِدَّةِ ضبطِهم، وتارةً بما يعضُدُ أحدَ الخبرينِ من الترجيحاتِ التي نذكرها بعد إن شاء الله»[١]. ثم ذكر ذلك فقال: «ويُرجَّحُ بكثرةِ الرواةِ لأحدِ الخبرينِ؛ لأنَّ الغلطَ عنهم والسهوَ أبعدُ، وهو إلى الأقلِّ أقربُ»[٢].

ومن أمثلة أخذ المحدثين بهذا المبدأ: ما ذكره العقيلي من طريقِ أحمد بن محمدٍ، قال: «سمعتُ أبا عبدالله، وذُكِرَ عنده التكبيرُ في العيدِ، فقلتُ له: روى عبدالله بن عامرٍ الأسلميُّ، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ.

قال: هذا الآن أضعفُها؛ ليس فيها كلُّها أضعفَ من هذا؛ روى ثلاثة ثقات: أيوب، وعبيدالله، ومالكٌ، عن نافع عن أبي هريرة موقوفٌ»[٣].

فالإمام أحمد رجح رفعَ الحديثِ؛ لأن ثلاثة من الرواةِ الثقاتِ روَوه على هذه الشاكلة، ورد ما روه الأسلمي، لأنه خالف الأكثر.

ومن الأمثلة ما ذكره ابن أبي حاتم: قال «سألتُ أبي عن حديثٍ رواه حماد ابن سلمة، وخالدٌ الواسطيُّ، والانصاريُّ ومعتَمِرُ بنُ سليمانَ كلُّهُم روَوه عن حُمَيدٍ، عن أنسٍ، عن النبيِّ ﷺ (أنَّه صلّى في ثوبٍ واحِدٍ)[٤]، وروى يحيى بنُ

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٤٣٣، ٤٣٤.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٤٣٦.

(٣) الضعفاء، للعقيلي: ٢/ ٢٨٣، ونقل عن الجُوزجاني أنه قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «عبدالله بن عامر الأسلمي ضعيف»، ونقل أيضاً عن البخاري أنه قال في عبدالله بن عامر الأسلمي: «يتكلمون في حفظه».

(٤) أخرجه بدون زيادة (عن ثابت) عبد الرزاق في (المصنف: ١/ ٣٥٠)، رقم: (١٣٦٧)، والحديث في أصله صحيح أخرجه البخاري من حديث عمر بن أبي سلمة في الصلاة، (باب: الصلاة في الثوب الواحد...)، رقم: (٣٤٧).

أيوبَ، عن حميدٍ، عن ثابتٍ، عن أنسٍ، عن النبيِّ ﷺ[(١)].

قلت لأبي: أيُّهما أصحُّ؟ قال: يحيى قد زادَ رجلاً، ولم يقُلْ أحدٌ من هؤلاءِ غيرُ حُمَيدٍ سمعتُ أنساً، ولا حدَّثني أنسٌ وهذا أشبه، قد زاد رجلاً»[(٢)].

فأبو حاتم رجح ما رواه الأكثر على ما رواه الفرد الواحد، وهذا يُعد ترجيحاً بكثرة العدد عند المحدثين.

وأما منهج الحنفية في الترجيح بين الأخبار المتعارضة بكثرة الرواة، فأوضحه الإمام السرخسي بقوله:

«من أهل النظر من يقول: (يتخلص من التعارض بكثرة عدد الرواة حتى إذا كان أحد الخبرين يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذي يرويه اثنان أولى بالعمل به)، ثم قال:

«والذي يصح عندي أن هذا النوعَ من الترجيحِ قولُ محمدٍ رحمه الله خاصةً؛ فقد ذكر نظيره في (السِّيَرِ الكبيرِ)، قال: (أهلُ العِلمِ بالسِّيَرِ ثلاثُ فِرَقٍ: أهلُ الشام، وأهلُ الحجاز، وأهلُ العراق، فكُلُّ ما اتَّفَقَ فيه الفريقانِ منهم على قولٍ أخذتُ بذلكَ وتركتُ ما انفردَ به فريقٌ واحدٌ)، وهذا ترجيحٌ بكثرةِ القائلينِ، صار إليه محمدٌ.

وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف، والصحيحُ ما قالا؛ فإنَّ كثرةَ العدَدِ لا يكونُ دليلَ قوةِ الحُجَّةِ، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الأعراف: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[يوسف: ١٠٣]، وقال

(١) أخرجه بهذه الطريق البيهقي في (معرفة السنن والآثار: ٢/ ٣٦٠)، والطحاوي في (شرح مشكل الآثار: ١٠/ ٤٠٦).

(٢) علل الحديث، لابن أبي حاتم: ١/ ١٢٢.

تعالى: ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[الكهف: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[ص: ٢٤]، ثُمَّ السلفُ من الصحابةِ وغيرِهم لم يُرجِّحوا بكثرةِ العددِ في بابِ العملِ بأخبارِ الآحادِ فالقولُ به يكون قولاً بخلافِ إجماعِهِم»(١).

فمن هذا النص الذي ذكره السرخسي يظهر أن الذي قال بمنع الترجيح بكثرة الرواة هو الإمام أبو حنيفة وصاحبُه أبو يوسف رحمهما الله تعالى، وقد سار على هذا المذهب عامة مشايخ الحنفية، كما قال عبد العزيز البخاري: «لا يُرَجَّحُ أحدُ الخبرينِ على الآخَرِ بأن يكونَ رواتُه أكثرَ من رواةِ الآخَرِ عند عامَّةِ أصحابنا»(٢).

وذهب الإمام محمد بن الحسن، وتابعه أبو عبدالله الجرجاني، وأبو الحسن الكرخي في رواية إلى صحة الترجيح بكثرة الرواة؛ «لأن الترجيحَ إنما يحصُلُ بقوةٍ لأحدِ الخبرينِ لا تُوجَدُ في الآخَرِ، ومعلومٌ أن كثرةَ الرواةِ نوعُ قوةٍ في أحدِ الخبرينِ؛ لأنَّ قولَ الجماعةِ أقوى في الظَّنِّ، وأبعدُ من السَّهوِ وأقربُ إلى إفادةِ العِلمِ من قولِ الواحِدِ»(٣).

وقد رجح الإمامُ الزَّيلعيُّ هذا الذي ذهبَ إليه الإمامُ محمدٌ فقال:

«إنَّ جماعةً من الحنفيةِ لا يرونَ الترجيحَ بكثرةِ الرواةِ، وهو قولٌ ضعيفٌ لبُعدِ احتمالِ الغَلَطِ على العدَدِ الأكثَرِ، ولهذا جُعِلَت الشهادةُ على الزِّنا أربعةً؛ لأنَّه أكبرُ الحدودِ»(٤).

---

(١) أصول السرخسي: ٢/ ٢٤، ٢٥.

(٢) كشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ١٥٥.

(٣) كشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ١٥٥، وجامع الأسرار في شرح المنار، للكاكي: ٣/ ٨١١.

(٤) نصب الراية، للزيلعي: ١/ ٣٥٩.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

متن الحديث

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: أنواع متن الحديث.
- المبحث الثاني: رواية متن الحديث بالمعنى.
- المبحث الثالث: إعلال متن الحديث.
- المبحث الرابع: تقوية متن الحديث.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

متن الحديث

* **تمهيد:**

المتن لغةً: يقول ابنُ فارسٍ «الميم والتاء والنون أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على صَلابةٍ في الشيء مع امتدادٍ وطولٍ، ومنه المَتْن: ما صَلُبَ من الأرضِ وارتفعَ وانقاد»(١).

والمُماتَنةُ المباعَدةُ في الغاية؛ يقالُ: سارَ سيراً مُمَاتِناً؛ أي: بعيداً، والمتْنُ من الأرضِ ما ارتفع وصلُب والجميع المِتان، ومَتْنُ كلِّ شيءٍ ما ظَهَر منه، ومَتَنَ الكَبشَ يَمتُنُه مَتْناً شَقَّ صَفْنَه واسْتَخرَجَ بَيْضَه بعُرُوقِها، وتَمْتينُ القوسِ بالعَقَبِ شدُّه وإصلاحُهُ بذلك(٢).

المتن اصطلاحاً: ذكر علماء الاصطلاح له تعريفين:

الأول: المتن؛ هو ما ينتهي إليه السند من الكلام(٣)، وهذا التعريف عام يشمل كل كلام نُقل بسند، وليس فيه تخصيصٌ بما تحويه الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ أو

---

(١) مادة (متن) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٥/ ٢٩٤.

(٢) يُنظر: مادة (متن) في تهذيب اللغة، للأزهري: ١٤/ ٢١٨، ولسان العرب، لابن منظور: ١٣/ ٣٩٨ـ ٣٩٩، ،تاج العروس، للزبيدي: ٣٦/ ١٤٤.

(٣) ينظر: المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٢٩، والمقنع في علوم الحديث، لابن الملقن، ص: ١/ ١١١، والغاية في شرح الهداية في علم الرواية، للسخاوي، ص: ١٤٤، وشرحُ شرحِ نخبة الفكر، لعلي القاري، ص: ٥٤٣.

الصحابة أو التابعين، بل يدخل فيه ما نُقل بالسند من كلام الناس في يومنا هذا.

الثاني: المتن؛ هو ألفاظ الحديث التي تتقوم بها المعاني[1]، ومن ثَمَّ فلا يدخلُ في مفهومِ المتن ما لا يدخل في مفهوم الحديث عند المحدثين، وقد بين الإمام الطيبي ما يدخل في مفهوم متن الحديث فقال: «اختُلِف في متن الحديث؛ أهو قول الصحابي عن رسول الله ﷺ كذا وكذا، أو هو مقول الرسول ﷺ فحسب، والأول أظهر؛ لما تقرر من أن السنة إما قول أو فعلٌ أو تقريرٌ، والسلف أطلقوا الحديث على أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان وآثارهم وفتاواهم»[2].

ولعل استبدال عبارة (الكلام) كما في التعريف الأول بعبارة (الحديث) كما في التعريف الثاني أولى من الأول لما فيه من التقييد والتخصيص؛ لأن هذا مصطلح خاص بأهل الحديث فالأولى أن يتحدد مفهومه ضمن دائرة اهتماماتهم واستعمالاتهم، والله أعلم.

وعلاقة المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي وثيقة جداً وقد ذكر الحافظ ابن جماعة وجوهاً كثيرة تصلح جميعها للربط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي فقال: «هو مأخوذٌ إمَّا من المُماَتَنَةِ؛ وهي المباعدةُ في الغايةِ لأنَّ المتنَ غايةُ السَّنَدِ، أو من مَتَنْتُ الكبشَ إذا شققتَ جلدةَ بيضَتِه واستخرجْتَها، وكأنَّ المُسنِدَ استخرجَ المتنَ بسندِهِ، أو من المَتنِ وهو ما صَلُبَ وارتفعَ من الأرضِ لأنَّ المُسنِدَ يقويه بالسَّنَدِ ويرفَعُهُ إلى قائِلِه، أو من تمتينِ القوسِ

(١) ينظر: الخلاصة في أصول الحديث، للطيبي، ص: ٣٢.

(٢) ينظر: الخلاصة في أصول الحديث، للطيبي، ص: ٣٢.

بالعَصَبِ[١] وهو شدُّها به وإصلاحُها»[٢].

* * *

المبحث الأول
أنواع متن الحديث

يمكن تقسيم متن الحديث من ناحيتين، الأولى من حيث إضافته، والثانية من حيث موضوعه.

*** المطلب الأول ـ أنواع متن الحديث من حيث إضافتُه:**

قسم الحنفية والمحدثون متنَ الحديثِ من حيثُ الجهةُ التي يضافُ إليها إلى ثلاثةِ أنواعٍ، وجعلوا لكل نوعٍ منها مصطلحاً خاصاً به يميِّزُه عن غيره من الأنواع، ولا علاقة لهذا التقسيم بقبولِ المتنِ أو ردِّهِ؛ وإنما يقتصرُ على بيانِ الجهةِ التي يُضافُ إليها المتنُ فقط، ولا يتعرَّضُ للحُكمِ عليه بصِحَّةٍ أو ضَعفٍ.

غير أن خلاف الحنفية مع المحدثين يكمن في أن المتقدمين من علماء الحنفية وكثيراً من متأخريهم أطلقوا على نوعين من أنواع متن الحديث مصطلحاً

---

(١) الذي ذُكِر في معاجِمِ اللُّغةِ هو تمتينُ القوسِ بالعَقَبِ، والعَقَبُ بالتَّحْريك: العَصَبُ الَّذِي تُعْمَلُ منه الأَوْتَارُ، والفرقُ بينهما أنَّ العصَبَ يضربُ إلى الصُّفرة، والعَقَبَ يضربُ إلى البياضِ، وهو أصلبُهما وأمتنُهما، والعَصَبُ لا يُنتَفعُ به، فلعلَّ من حقِّ العِبارةِ على ابنِ جماعةَ أن يقولَ: (تمتين القوسِ بالعَقَبِ)، والله أعلم. يُنظر: العين، للفراهيدي: ١/ ١٧٨، وتهذيب اللغة، للأزهري: ١/ ١٨٢، ومقاييس اللغة، لابن فارس: ٤/ ٨٥، وتاج العروس، للزبيدي: ٣/ ٣٩٧.

(٢) المنهل الروي، لابن جماعة، ص: ٢٩، نقله عنه ابن الملقن في المقنع في علوم الحديث: ١/ ١١١.

واحداً، فأسمَوا ما أُضيف إلى الصحابي (موقوفاً)، وأسمَوا ما أُضيف إلى التابعي (موقوفاً) أيضاً[١]، ولم يستخدموا مصطلح (المقطوع) الذي استخدمه جمهور المحدثين[٢].

وهذه الأنواعُ الثلاثةُ هي:

أولاً ـ المرفوع:

وقد عرفه جمهور المحدثين بما أضيف ـ تصريحاً أو حكماً ـ إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفةٍ. وعلى هذا التعريف يدخل في المرفوع ما أضافه الصحابيُّ أو التابعيُّ، أو من بعدهما إلى النبي ﷺ، كما يدخل فيه المتصل والمرسل والمنقطع، والمعضل والمعلق لعدم اشتراط الاتصال[٣].

وقال الخطيب البغدادي: «المرفوع؛ ما أخبر فيه الصحابيُّ عن قولِ الرسولِ ﷺ أو فعله»[٤]. وعليه، فما أضافه التابعي أو مَن بعدَه إلى النبيِّ ﷺ

---

(١) ينظر مثلاً: الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة، للغزنوي، ص: ١٧١، والمعتصر من المختصر من مشكل الآثار، للملطي: ١/ ١٩١ و٢٨٣، ومختصر اختلاف العلماء، للجصاص: ٤/ ٤٧٦.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٨٤، حيث استخدم ابن الهمام وتابعه ابن أمير الحاج مصطلح (المقطوع) للدلالة إلى ما أضيف إلى التابعي إضافة إلى مصطلح (الموقوف) تبعاً لجمهوز المحدثين.

(٣) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٥، والخلاصة، للطيبي، ص: ٥١، وفتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠٢، واليواقيت والدرر، للمناوي: ٢/ ١٧٦، وشرح شرح نخبة الفكر، للقاري، ص: ١٥٦، وتدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ١٨٧، حيث صرح بدخول (الصفة) في الحديث المرفوع فقال: «ومن المرفوع أيضاً اتفاقاً: الأحاديثُ التي فيها ذِكْرُ صِفَةِ النبيِّ ﷺ ونحو ذلك».

(٤) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١.

لا يسمى مرفوعاً في نظر الخطيب، وقد علّق الحافظ ابن حجر على تعريف الخطيب فقال: «يجوز أن يكون الخطيب أورد ذلك علي سبيل المثال لا على سبيل التقييد فلا يخرج عنه شيء، وعلى تقدير أن يكون أراد جعل ذلك قيداً فالذي يخرج عنه أعم من مرسل التابعي، بل يكون كلُّ ما أضيف إلى النبي ﷺ لا يسمى مرفوعاً إلا إذا ذُكِرَ فيه الصحابيُّ ﷺ، والحقُّ خلافُ ذلك، بل الرَّفعُ، كما قررنا، إنما يُنظَرُ فيه إلى المتن دون الإسناد، والله أعلم»[1].

ومن المحدثين من استعمل مصطلح (المرفوع) في مقابلة مصطلح (المرسَل)، وقصد بالرفع الاتصال، وهذا ما أكده ابن الصلاح بقوله: «ومَن جعلَ من أهلِ الحديثِ المرفوعَ في مقابلةِ المرسَل فقد عنى بالمرفوعِ المتصِل»[2].

ومن أمثلة ذلك حديث عيسى بنِ يونسَ، عن هشامِ بنِ عُروة، عن أبيه، عن عائشة، «كان النبيُّ ﷺ يقبل الهديةَ، ويثيبُ عليها»[3]، قال الآجريُّ: سألتُ أبا داود عنه، فقال: تفرد برفعه عيسى، وهو عند الناس مرسَلٌ[4].

فالمقصود بالرفع في هذا المثال هو الاتصال؛ لأنه جعله في مقابلة المرسَل، فهو رفعٌ مخصوصٌ؛ إذ المرفوع أعمُّ كما تقدم[5].

وأما ما يدخل في قسم المرفوع حكماً: فهي الأقوال والأفعال التي نُسبت

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٥١١.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٥.

(٣) أخرجه البخاري في الهبة وفضلها، (باب: المكافأة في الهبة)، رقم: (٢٤٤٥).

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠٣، وفتح الباري، لابن حجر: ٥/ ٢١٠.

(٥) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ١٠٣.

إلى أحد الصحابة، ووجد من القرائن والملابسات التي اقترنت بالخبر، ما يدل على كونه تلقاها عن النبي ﷺ، وهذه القرائن منها ما اتفق الحنفية والمحدثون على كونه دالاً على الرفع، ومنها ما اختلفوا فيه، ومن خلال بيان هذه القرائن ووجهة النظر التي نظر كل واحد من الفريقين إلى المسألة من خلالها، تظهر نقاط الاتفاق والاختلاف بين الفريقين، ومن أهم هذه القرائن:

أولاً: أن يكون القول أو الفعل المنسوب إلى الصحابي مما لا يقال مثله بمجرد الاجتهاد، فهذه قرينة معنويةٌ تجعلُ حديثَ الصحابيِّ، إذا كان لا يأخذُ عن أهلِ الكتابِ، مرفوعاً حُكماً.

ومن أمثلة ذلك: أن يخبر الصحابيُّ عن الأمور الماضية من بدء الخلق وأخبار الأنبياء، أو عن الأمور الآتية كالملاحم والفتن وأحوال يوم القيامة، وكذا الإخبار عما يحصل بفعله ثواب مخصوص أو عقاب مخصوص(١).

قال ابن حجر: «وإنما كان له حكمُ المرفوع، لأن إخباره بذلك يقتضي مُخبراً له، وما لا مجال للاجتهاد فيه يقتضي مُوَقِّفاً للقائل به، ولا موقِّف للصحابة إلا النبيُّ ﷺ أو بعضُ من يخبر عن الكُتُبِ القديمةِ، فلهذا وقع الاحترازُ عن القسم الثاني ـ أي أن يكون الصحابي قد ثبت عدم أخذه عن الإسرائيليات»(٢).

ولا يختلف مذهبُ الحنفيةِ عن مذهبِ المحدثين في اعتبارِ هذا القسمِ من قبيل المرفوع حكماً، فقد قال السرخسي: «لا خلافَ بين أصحابِنا المتقدمينَ والمتأخرينَ أنَّ قولَ الواحدِ من الصحابةِ حجةٌ فيما لا مدخَلَ للقياسِ في معرفةِ الحكمِ فيه، وذلك نحو المقاديرِ التي لا تُعرفُ بالرأي. . .

---

(١) ينظر: نزهة النظر في شرح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١٠٧.

(٢) نزهة النظر في شرح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١٠٧.

ولا يجوز أن يُحمَلَ قولُهم في حُكمِ الشَّرعِ على الكَذِبِ؛ فإنَّ طريقَ الدِّينِ من النصوصِ إنما انتقلَ إلينا برواياتهم، وفي حَملِ قولِهم على الكذِبِ والباطلِ قولٌ بفسقِهم، وذلك يُبطلُ روايَتَهم، فلم يبقَ إلا الرأيُ أو السماعُ ممن يَنزِلُ عليه الوحيُ ولا مدخلَ للرأيِ في هذا البابِ، فتعيَّنَ السماعُ وصار فتواه مطلقاً ـ أي في الأمور التي لا مجال للرأي فيها ـ كروايته عن رسول الله ﷺ، ولا شكَّ أنه لو ذكرَ سماعَه من رسولِ الله ﷺ لكانَ ذلكَ حُجَّةً لإثبات الحكم به، فكذلك إذا أفتى به، ولا طريقَ لفتواه إلا السماعُ»[1].

ومن أمثلة ما حكم فيه الحنفية بالرفع في هذا الباب ما أخرجه الإمام محمد ابن الحسن الشيباني قال: أخبرنا أبو حنيفة، قال: أخبرنا سعيد بن المرزبان، عن أبي عمرو ـ الشيباني، وهو سعد بن إياسٍ ـ عن عبدالله بن مسعود ﷺ، قال: «جُعْلُ الآبق إذا وُجِدَ خارجَ المِصْرِ أربعونَ دِرهماً»[2].

قال الإمام الطحاوي: «لم يُروَ عن أحدٍ من الصَّحابَةِ خلافُه، ومثلُه لا يُقالُ بالرأيِ، وإنما طريقُه التوقِيفُ»[3].

وقال الإمام السرخسي: «أخذنا بقول ابن مسعود ﷺ في تقديرِ الجُعلِ لرادِّ الآبقِ من مسيرةِ سفَرٍ بأربعينَ درهماً؛ لأنَّه قولٌ بخلافِ القياسِ، وهو إطلاقُ

---

(١) أصول السرخسي: ٢/ ١١٠.

(٢) أخرجه في كتاب (الحجة على أهل المدينة): ٢/ ٧٣٤، ٧٣٥، وفي سنده: (سعيد بن المرزبان العبسي)، أبو سعد البقال الكوفي الأعور، قال فيه ابن حجر: «ضعيفٌ مدلِّسٌ»، وبقية رجاله ثقات، والحديث أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، رقم: (٢١٩٣٩)، ورجال إسناده كلهم ثقات.

(٣) مختصر اختلاف العلماء، للجصاص: ٤/ ٣٥٢.

الفتوى منه فيما لا يُعرَفُ بالقياسِ، فتتعينُ جهةُ السَّماعِ»[١].

ثانياً: أن يستخدم الصحابي قرينة لفظية تدل على الرفع: منها قول الصحابي: «أُمرنا بكذا» و«نُهينا عن كذا»، أو «من السنة كذا»، وأشباهه. فهذه العبارات ونحوها تعد قرينة لفظية تجعل الحديث في حكم المرفوع عند جمهور أهل الحديث، لأن مطلقَ ذلك ينصرفُ إلى من له الأمرُ والنهيُ، وإلى من يجبُ اتباعُ سُنتِه، وهو الرسولُ ﷺ[٢].

قال الخطيب البغدادي: «قال أكثرُ أهلِ العِلمِ: يجبُ أن يحملَ قولُ الصحابيِّ: أُمِرنا بكذا، على أنَّه أمْرُ الله ورسولِه، وقال فريقٌ منهم: يجبُ الوقْفُ في ذلك؛ لأنه لا يؤمَنُ أن يعنيَ بذلك أمرَ الأئمةِ والعلماءِ، كما أنَّه يعني بذلك أمرَ رسولِ الله ﷺ، والقولُ الأوَّلُ أولى بالصوابِ، والدليلُ عليه: أن الصحابيَّ إذا قالَ: أُمرنا بكذا، فإنما يَقصِدُ الاحتجاجَ لإثباتِ شرعٍ وتحليلٍ وتحريمٍ وحكمٍ يجبُ كونُه مشروعاً، وقد ثبتَ أنه لا يجبُ بأمرِ الأئمةِ والعلماءِ تحليلٌ ولا تحريمٌ إذا لم يكن ذلك أمراً عن اللهِ ورسولِه»[٣].

قال ابن الصلاح: «وهكذا قولُ الصحابي: (من السنة كذا) فالأصحُّ أنه مسنَدٌ مرفوعٌ؛ لأنَّ الظاهرَ أنه لا يُريدُ به إلا سنةَ رسولِ اللهِ ﷺ وما يجبُ اتباعُه»[٤].

وأما الحنفية: فذهب المتقدمون منهم، وبعض المتأخرين كعلاء الدين

---

(١) أصول السرخسي: ٢/ ١١١.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٩.

(٣) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٤٢١.

(٤) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٥٠.

السمرقندي[١]، والإمام الكاساني[٢]، وابن الهمام[٣]، وغيرهم إلى ما ذهب إليه جمهور المحدثين من أن ذلك كله يعد من قبيل المرفوع حكماً، ولا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة صارفة.

وذهب الكرخي[٤]، وأبو بكر الرازي[٥]، وأبو زيد الدَّبُوسي[٦]، والبزدوي[٧]، والسرَخسي[٨]، وغيرهم إلى أن ذلك لا يكفي للحكم برفع الحديث؛ لاحتمال أن يكون الآمر والناهي غير رسول الله ﷺ، ولاحتمال أن يكون لفظ السنة مراداً به سنة غيره ﷺ، وقد أبان الإمام الجصاص عن وجهة نظر هذا المذهب فقال:

«قول الصحابي: أُمرنا بكذا، ونُهينا عن كذا، وقوله: السنة كذا، لا يجوزُ أن يُجعلَ شيءٌ منه روايةً عن النبيِّ عليه الصلاة والسلام، إذ كانَ الأمرُ والنهيُ والسنةُ لا يختصُّ بالنبيِّ عليه الصلاة والسلام، دون غيرِه من النَّاسِ، قال الله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[النساء: ٥٩]، فقد يكونُ الأمرُ والنهيُ للأميرِ والولاةِ، فلا دلالة في مِثلِه على: أنَّه روايةٌ عن النبيِّ ﷺ.

---

(١) ينظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٤٤٨.

(٢) ينظر: قفو الأثر في صفو علوم الأثر، لابن الحنبلي، ص: ٩٤.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٥١.

(٤) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٤٤٨.

(٥) ينظر: الفصول في الأصول، للرازي: ٣/ ١٩٧.

(٦) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٤٤٨.

(٧) ينظر: أصول البزدوي، ص: ١٣٩.

(٨) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٨٠، ٣٨١.

وكذلك السنةُ، فقد تكونُ لغيرِ النبيِّ عليه الصلاة والسلام، قال النبي عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[١]. . . »[٢].

ومنها قول الصحابي: «كنا نفعل كذا» أو «نقول كذا»، وأشباه هذه القرائن، ويمكن تصنيفها في صورتين: الأولى: أن تضاف إلى زمن النبي ﷺ، والثانية: أن لا تُضاف إلى زمنه.

فإن أضيفت هذه القرائن إلى زمن النبي ﷺ، فاتفق الحنفية[٣] وجمهور أهل الحديث[٤] على أنها تأخذ حكم المرفوع، قال ابن الصلاح: «لأن ظاهرَ ذلك مشعرٌ بأنَّ رسولَ الله ﷺ اطَّلَعَ على ذلك وقرَّرَهم عليه، وتقريرُه أحدُ وجوهِ السُّنَنِ المرفوعةِ؛ فإنها أنواعٌ: منها أقوالُه ﷺ، ومنها أفعالُه، ومنها تقريرُه وسكوتُه عن الإنكارِ بعد اطلاعه، ومن هذا القبيلِ: قولُ الصحابيِّ: كُنا لا نرى بأساً بكذا ورسولُ الله ﷺ فينا، أو كان يُقال كذا وكذا على عهده، أو كانوا يفعلونَ كذا وكذا

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في (المسند)، رقم: (١٧١٨٢)، وأبو داود في السنة، (باب: في لزوم السنة)، رقم: (٤٦٠٧)، والترمذي في العلم، (باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع)، رقم: (٢٦٧٦)، وابن ماجه في (اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين)، رقم: ٤٢، وابن حبان في صحيحه، رقم: ١/ ١٧٩، والحاكم في (المستدرك): ١/ ١٧٤، وقال بعده: «هذا حديث صحيح ليس له علة».

(٢) الفصول في الأصول، للرازي: ٣/ ١٩٧، ١٩٨، وانظر أيضاً: أصول السرَخسي: ١/ ٣٨٠، ٣٨١، وانظر أيضاً: ١/ ١١٥.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٥٢، وتيسير التحرير، لأمير باد شاه: ٣/ ٧٠، وقفو الأثر، لابن الحنبلي، ص: ٩٤.

(٤) ينظر: المنهل الروي في اختصار علوم الحديث النبوي، لابن جماعة، ص: ٤٠، واليواقيت والدرر، للمناوي: ٢/ ١٨٥.

في حياته ﷺ فكلُّ ذلك وشبهُه مرفوعٌ مسنَدٌ مُخرَّجٌ في كُتُبِ المسانيدِ»[١].

وقال ابن حجر: «يكون له حكم الرفع من جهة أنَّ الظاهرَ اطِّلاعُه ﷺ على ذلك لتوفُّر دواعيهم على سؤالِه عن أمورِ دينهم، ولأن ذلك الزمانَ زمانُ نزولِ الوحي فلا يقعُ من الصحابة فعلُ شيء، ويستمرون عليه إلا وهو غيرُ ممنوعِ الفِعلِ، وقد استدلَّ جابرٌ وأبو سعيدٍ رضي الله عنهما على جوازِ العزلِ بأنهم كانوا يفعلونَه والقرآنُ ينزِلُ[٢]، ولو كان مما يُنهى عنه لنهى عنه القرآنُ»[٣].

وإن لم تُضَف هذه القرائن إلى زمن النبي ﷺ، فذهب الحنفية[٤]، والخطيب البغدادي[٥] وابن الصلاح[٦] وجمهور المحدثين[٧] إلى أنها لا تأخذ حُكمَ المرفوع، وإنما هي من قبيل الموقوف؛ لأنه لا يلزم منها نسبته إلى النبي ﷺ قولاً، ولا عملاً، ولا تقريراً، بل قد يَقصد بها الصحابيُّ حكاية ما كان شائعاً عند عامة الصحابة بعد وفاته ﷺ، وعليه، فلا يُحمل على الرفع إلا بدليل.

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٧.

(٢) أخرجه البخاري في النكاح، (باب: العزل)، رقم: (٤٩١١)، ومسلم في النكاح، (باب: حكم العزل)، رقم: (١٤٤٠).

(٣) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١٠٧، ١٠٨.

(٤) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ١١٦، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٥١، وتيسير التحرير، لأمير باد شاه: ٣/ ٧٠.

(٥) ينظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ٤٢٣.

(٦) ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٧.

(٧) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ١٨٥.

وذهب جمعٌ من المحدثين كالحاكم(١)، والعـراقي(٢) وابن حجر(٣) والسيوطي(٤) إلى اعتبار هذه الحالة من قبيل المرفوع، لأن الظاهر أن الصحابيَّ يحكي الشرع الذي صدر عن صاحب الشرع ﷺ، فلا يُحمل على غيرِه إلا بدليلٍ صارفٍ.

ثالثاً: أن يقولَ التابعيُّ أو غيرُه عند ذِكْرِ الصحابي أو التابعي: «يرفعُ الحديثَ» أو «ينْمِيهِ» أو «يبلغُ به» أو «رِوايةً» أو نحوها دون أن يَذكُرَ النبيَّ ﷺ، فهذه القرينة اتفق الحنفيةُ والمحدثونَ على اعتبارها دليلاً على رفع الحديث، قال ابن الصلاح:

«من قَبيلِ المرفوعِ: الأحاديثُ التي قِيلَ في أسانيدِها عندَ ذِكْرِ الصحابيِّ: يرفعُ الحديثَ، أو يبلغُ به، أو يَنْميه، أو رِوايةً، مثال ذلك: سفيانُ بنُ عيينةَ، عن أبي الزِّنادِ، عن الأعرج، عن أبي هريرة، رِوايةً: (تقاتلونَ قوماً صغارَ الأعيُنِ)(٥)، الحديث، وبه عن أبي هريرة، يَبلُغُ به، قال: (الناس تَبَعٌ لقريشٍ)(٦)،

---

(١) ينظر: معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ٢١.

(٢) ينظر: شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ١/ ١٩٢.

(٣) ينظر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١١٠، وقال ابن حجر في (النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢/ ٥١٦): «وهو الذي اعتمده الشيخان في صحيحيهما، وأكثرَ منه البخاري».

(٤) ينظر: تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ١٨٥.

(٥) أخرجه أبو داود في الملاحم، (باب في قتال الترك)، رقم: (٤٣٠٤)، وأخرجه مسلم بلفظ: (يبلغ به) في الفتن وأشراط الساعة، (باب: لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء)، رقم: (٢٩١٢).

(٦) أخرجه مسلم في الإمارة، (باب: الناس تبع لقريش والخلافة من قريش)، رقم: (١٨١٨)، وأخرجه البخاري بالرفع الصريح في المناقب، (باب: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ . . .﴾[الحجرات: ١٣])، رقم: (٣٣٠٥).

الحديث، فكلُّ ذلك وأمثالُه كنايةٌ عن رَفعِ الصحابيِّ الحديثَ إلى رسولِ الله ﷺ، وحُكمُ ذلك عندَ أهلِ العِلمِ حكمُ المرفوعِ صريحاً، قلتُ: ـ القائل ابن الصلاح ـ وإذا قالَ الراوي عن التابعيِّ: يرفعُ الحديثَ، أو يبلغُ به، فذلك أيضاً مرفوعٌ، ولكنه مرفوعٌ مرسَلٌ والله أعلمُ»[١].

ومن أمثلة ما استخدمه الحنفية في هذا الباب ما أخرجه الطحاوي من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبيه وعن المقبريِّ أنهما حدثاه عن أبي هريرة ﷺ، رفعه، قال: «لا تسافر امرأة فوق ثلاث ليال إلا مع بعل أو ذي رحم محرم»[٢].

ومن أمثلة ما نسب فيه الحنفية هذه العبارة إلى من دون الصحابي ما أخرجه أبو يوسف القاضي، عن أبي حنيفة، عن عبد الكريم، يرفعُ الحديثَ، أنه قال: «من لعبَ الشِّطرنجَ فهو كالذي يتوَضَّأ بلَحمِ الخِنزير»[٣].

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٥٠.

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: ٢/ ١١٤، والحديث صحيح أخرجه البخاري عن ابن عمر في تقصير الصلاة، (باب: في كم يقصر الصلاة...)، رقم: (١٠٣٦) ومسلم عن أبي سعيد الخدري وغيره في الحج، (باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره)، رقم: (١٣٣٩).

(٣) أخرجه أبو يوسف في (الآثار)، ص: ٢١٥، رقم: (٩٥٤)، وعبد الكريم هو ابن أبي المُخَارق البصري، ضعفه غير واحد من المحدثين، ينظر: تقريب التهذيب، لابن حجر، ص: ٣٦١، والكاشف، للذهبي: ١/ ٦٦١، أما متن الحديث فغير ثابت، وقد أشار إلى ذلك عدد من المحدثين، منهم أبو حفص عمر بن بدر الموصلي الحنفي حيث قال في (المغني عن الحفظ والكتاب، ص: ٥٧): «لا يصح في هذا الباب شيء عن النبي ﷺ»، ومنهم الحافظ المنذري حيث قال في (الترغيب والترهيب: ٤/ ٢٤): «وقد ورد ذكر الشطرنج في أحاديث، لا أعلم لشيءٍ منها إسناداً صحيحاً ولا حسناً».

ثانياً ـ الموقوف:

وهو ما أُضيفَ ـ تصريحاً أو حُكماً ـ إلى الصحابيِّ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صِفةٍ[(١)]. يقول الخطيب البغدادي: «الموقوف: ما أسنده الراوي إلى الصحابي، ولم يتجاوزه»[(٢)].

وقال الحاكم: «فأما الموقوفُ على الصحابَةِ فإنَّه قلَّ ما يخفى على أهلِ العِلمِ، وشرحُه: أن يُروى الحديثُ إلى الصحابيِّ من غيرِ إرسالٍ ولا إعضالٍ فإذا بلغَ الصحابيَّ قال: إنه كانَ يقولُ كذا وكذا، وكان يَفعلُ كذا، وكان يَأمُرُ بكذا»[(٣)].

ويبدو أن الحاكم يتحدث عن الموصول من الحديث الموقوف، لأن الموصول هو الذي يدخل في حيز القبول، ولذلك خصه بالذكر، وإلا فالموقوف عند أهل الحديث لا يقتصر على هذا المفهوم، بل يتناول كل ما أضيف إلى الصحابي سواء كان السند موصولاً أو غير موصول، وقد نص على هذا ابن الصلاح فقال:

«ثُمَّ إنَّ منه ما يتَّصلُ الإسناد فيه إلى الصحابيِّ فيكون من الموقوفِ الموصولِ، ومنه ما لا يَتَّصِلُ إسنادُه فيكونُ من الموقوفِ غيرِ الموصُولِ على حسب ما عُرِفَ مثلُه في المرفوعِ إلى رسول ﷺ»[(٤)].

---

(١) ينظر: شرحُ شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ١٥٦، وقفو الأثر في صفو علوم الأثر، لابن الحنبلي: ٨٨، واليواقيت والدرر، للمناوي: ٢/ ٢٢٤.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب، ص: ٢١.

(٣) معرفة علوم الحديث، للحاكم، ص: ١٩.

(٤) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٦.

وهذا الاستعمال لمصطلح الموقوف إنما هو عند الإطلاق، وأما عند التقييد فقد يُستمل مقيداً في غير الصحابي، قال ابن الصلاح: «وما ذَكرناه من تخصيصِه بالصحابيِّ فذلك إذا ذُكِرَ الموقوفُ مطلقاً، وقد يُستعمَلُ مقيَّداً في غيرِ الصحابيِّ، فيُقالُ: حديثُ كذا وكذا وقَفَه فلانٌ على عطاءٍ أو على طاوسَ أو نحوُ هذا»[١].

وقد تقدمت الإشارة إلى منهج الحنفية في استعمال مصطلح الموقوف، وأنهم لا يخصون استعماله بالصحابة، بل قد يستخدمونه فيما أضيف إلى من دون الصحابة كالتابعين وأتباعهم، وعلى هذا فلا يختلف منهج الحنفية في استعمال الموقوف عن منهج المحدثين، والله أعلم.

ثالثاً ـ المقطوع:

وهو ما أُضيفَ ـ تصريحاً أو حكماً ـ إلى التابعيِّ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفة[٢].

قال ابن حجر: «المقطوع وهو ما انتهى إلى التابعي، ومن دون التابعي من أتباع التابعين فمن بعدهم فيه أي في التسمية مثله؛ أي مثلُ ما ينتهي إلى التابعي في تسمية جميع ذلك مقطوعاً، وإن شئت قلت موقوف على فلان»[٣].

فمن خلال كلام ابن حجر يظهر أنه يُدخل ما أضيف إلى أتباع التابعين ومن بعدهم في مفهوم مصطلح (المقطوع)، ولكن جمهور المحدثين عندما عرفوا

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٤٦.

(٢) ينظر: شرحُ شرحِ نخبة الفكر، للقاري، ص: ١٥٦، وقفو الأثر في صفو علوم الأثر، لابن الحنبلي، ص: ٨٩.

(٣) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، ص: ١١٤.

(الحديث) قصروا مفهومه على ما أضيف إلى النبي ﷺ وما أضيف إلى الصحابة وما أضيف إلى التابعين، ولم يضموا إلى مفهومه ما أضيف إلى من بعد التابعين.

وعلى هذا، فإدخال ابن حجر، رحمه الله، ما أضيف إلى أتباع التابعين فمن بعدهم، في مفهوم (المقطوع) لا يعني إدخاله في مفهوم (الحديث)، بل يبقى الحديث مقصوراً على ما أضيف إلى النبي ﷺ وصحابته والتابعين، ولا يشمل كل أفراد مصطلح (المقطوع) والتي عدَّ منها ابن حجر أتباع التابعين ومن بعدهم.

والخلاصة: ما أضيف إلى أتباع التابعين فمن بعدهم يدخل في مفهوم (المقطوع) ولا يدخل في مفهوم (الحديث)، والله أعلم.

وقد تقدَّمَ أن أكثر الحنفية يستخدمون مصطلح (الموقوف)، للإشارة إلى ما أضيف إلى التابعي فمن بعده، فيقولون مثلاً: «موقوف على عطاء بن أبي رباح»[(١)]، أو «موقوف على معاوية بن قرة»[(٢)]، وهذا لا يختلف عن منهج المحدثين الذين جعلوا لما أضيف إلى التابعي فمن دونه مصطلح (المقطوع)، لأنهم أيضاً يستعملون مصطلح (الموقوف) للدلالة على نفس المفهوم كما أشار إلى ذلك كلام ابن حجر الذي سبق ذكره.

* * *

* المطلب الثاني ـ أنواع متن الحديث من حيث موضوعُه:

تقدم أن المحدثين يقسمون متن الحديث من حيث الجهة التي يضاف إليها إلى ثلاثة أقسام: هي النبي ﷺ، والصحابة، والتابعين، وتقدم أن الذي يضاف

(١) المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، للملطي: ١/ ٢٨٣.
(٢) الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل أبي حنيفة، للغزنوي، ص: ١٧١.

إلى كل جهة من هذه الجهات الثلاثة إما أن يكون قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة، ومن هنا فمتن الحديث من حيث موضوعُه ينقسم إلى أربعة أقسام هي القول، والفعل، والتقريرُ، والصفة.

وأما الحنفية، وهم أصحاب مذهب فقهي، فينظرون إلى متون الأحاديث من زاوية العمل والاقتداء، ومن ثَمَّ، فلا يُدخلون في متون الأحاديث ما لا علاقة له بالعمل، أو ما لا يمكن الاقتداء فيه كالصفات الخِلقية التي جُبل عليها النبي ﷺ أو التي جُبل عليها صحابته والتابعون لهم بإحسان.

فالحنفية يتفقون مع المحدثين في أنواع متن الحديث من حيث موضوعه، ولا يستثنون منها سوى ما لا تعلق له بالعمل كالصفات الخِلقية، وأما باقي الأنواع فيمكن إدخالها في مجال العمل والاقتداء بوجه من الوجوه.

ولا تتضح أبعاد المسألة إلا من خلال بيان مفهوم كل نوع، وذكر مثال تطبيقي عليه، لأن ما يدخل في حدود العمل وما لا يدخل قد تخفى حقيقته على البعض، وتلتَبِس غايته على البعض الآخر، ولذلك، حاولت أن أبين مفهومَ كل نوع، مع ذكرِ مثال أو أكثرَ لبيانِ هذا المفهوم.

أولاً: القول: وهو إما أن يكون لفظَ الرسول ﷺ؛ ينسِبُه إليه الصحابيُّ فمن دونَه، وإما أن يكون لفظَ الصحابيِّ؛ ينسِبُه إليه الصحابيُّ فمن دونه، أو يكون لفظَ التابعيِّ ينسبه إليه التابعيُّ فمن دونه.

ومن أمثلة القول **المضاف إلى النبي** ﷺ قول الصحابي الجليل عمر بن الخطاب ﷺ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في بدء الوحي، رقم (١).

ومن أمثلة القول **المضاف إلى الصحابي**: قول عمير بن سعيدٍ: سمعتُ عليَّ بن أبي طالبٍ ﷺ، قال: «ما كُنتُ لأُقيم حدّاً على أحدٍ فيموتَ فأجِدَ في نفسي إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديتُه، وذلك أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يَسُنَّهُ»(١).

ومن أمثلة القول **المضاف إلى التابعي**: قول يحيى بن سعيد: كان سعيد ابن المسيب يقول: «إذا كُنتَ بأرضٍ يُوفونَ المكيالَ والميزانَ فلا تعجلْ بالخروجِ منها، وإذا كُنتَ بأرضٍ لا يُوفونَ المكيالَ والميزانَ فعجِّل بالخروجِ منها»(٢).

ثانياً: الفعل: وهو إما أن يكون فعل الرسول ﷺ؛ ينسبه إليه الصحابي فمن دونه، وإما أن يكون فعل الصحابي؛ ينسبه إليه الصحابي فمن دونه، أو يكون فعل التابعي ينسبه إليه التابعي فمن دونه.

ومن أمثلة **فعله ﷺ**، ما حدث به الصحابي الجليل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «كان النبي ﷺ يجمع بين المغربِ والعشاءِ إذا جدّ به السير»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في الحدود، (باب: الضرب بالجريد والنعال)، رقم: (٦٣٩٦)، ومسلم في الحدود أيضاً، (باب: قدر أسواط التعزير)، رقم: (١٧٠٧).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره: ٩/ ٢٨١١، رقم: (١٥٩٠٤) عن أبيه، قال حدثنا عبد المؤمن بن علي، قال: أنبأنا عبد السلام بن حرب به، ورجال إسناده أئمةٌ ثقات أخرج لهم البخاري ومسلم، غير عبد المؤمن بن علي، قال عنه الإمام مسلم بن الحجاج: «سألت أبا كُرَيبٍ عن عبد المؤمن بن علي الرازيِّ، فأثنى عليه، وقال: لولا عبد المؤمن من أين كان يسمع أبو غسان النهدي من عبد السلام بن حرب». ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٦/ ٦٦.

(٣) أخرجه البخاري في تقصير الصلاة، (باب: الجمع في السفر بين المغرب والعشاء)، رقم: (١٠٥٥)، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها، (باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر)، رقم: (٧٠٣).

ومن أمثلة **فعل الصحابي**: ما ذكره أبو عبدالله عمرو بن مرة؛ أنه سأل سعيد بن المسيب عن الوتر، فقال: كان عبدالله بن عمر يوتِرُ أوَّلَ الليلِ فإذا قامَ نقضَ وِترَه، ثم صلَّى، ثم أوتر آخِرَ صلاته أواخر الليل، وكان عمرُ يوتِرُ آخر الليل، وكان خيراً مني ومنهما أبو بكرٍ؛ يوتر أولَ الليلِ ويشفعُ آخره؛ يريد بذلك يصلي مثنى مثنى، ولا ينقضُ وتره»[1].

ومن أمثلة **فعل التابعي**: ما حدث به أبو عقيل زهرة بن معبد، قال: «كان سعيد بن المسيب يسلم عن يمينه، وعن يساره»[2].

ومثله ما حدث به حميد الطويل قال: «كان عمر بن عبد العزيز يكبر تكبير العيد من صلاة الظهر يوم النحر إلى آخر أيام التشريق»[3].

ثالثاً: التقرير: وهو أن يُفعل أمرٌ، أو يُقال قولٌ في حضرةِ الرسولِ ﷺ، أو الصحابي أو التابعي، أو في غيبتهم ثم يُنقل إليهم، فيقرونه، إما بالرضا والاستحسان، وإما بالسكوت وعدم الإنكار[4].

ومن أمثلة **تقريره** ﷺ ما رواه عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ يومَ الأحزابِ: «لا يصلينَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظةَ، فأدرك بعضُهم العصرَ في الطريقِ، فقال بعضُهم: لا نُصلي حتى نأتيَها، وقال بعضُهم: بل نُصلي لم يرد منَّا ذلك، فذُكِرَ ذلك للنبيِّ ﷺ فلم يعنِّفْ واحداً منهم»[5].

---

(١) أخرجه البيهقي في (السنن الكبرى): ٣/ ٣٦، ورجال إسناده ثقات.

(٢) أخرجه الطحاوي في (شرح معاني الآثار): ١/ ٢٧٢، ورجال إسناده ثقات.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، رقم: (٥٦٣٨)، ورجال إسناده ثقات.

(٤) ينظر بحث «التتمة الأولى في بيان السنة التقريرية»، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، في نهاية تحقيقه لكتاب الموقظة، للإمام الذهبي، ص: ٩٧ وما بعدها.

(٥) أخرجه البخاري، في المغازي، (باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب...)، رقم: (٣٨٩٣).

ومن أمثلة **تقرير الصحابي**: ما حدث به سعيد بن منصور بسنده عن نافع، عن عبدالله بن عمر؛ «أن غلاماً له اشترى جاريتينِ فكان يُصيبُ منهما، وعلِم بذلكَ ابنُ عمرَ فأقرَّه»(١).

ومن أمثلة **تقرير التابعي**: ما حدث به سعيد بن يزيد بن مسلمة الأزديُّ، قال: «جاءَ رجلٌ إلى الحسنِ فقال: يا أبا سعيد بما(٢) يكتحل المحرِمُ، وجابرُ بن زيدٍ إلى جنبه، قال: فسكتَ الحسنُ، وقال جابرٌ: يكتحلُ بالعَسَلِ، فلم يُنكِرْ ذلكَ الحسنُ»(٣).

رابعاً: الصفة: وتنقسم إلى قسمين: صفات خُلُقِيَّة، وصفات خِلْقِيَّةٍ:

أما الصفات الخُلُقِيَّةُ: فهي الأخلاق الحسنة، والشمائل الكريمة التي كان يتحلى بها النبي ﷺ أو الصحابة أو التابعين:

ومن أمثلة الصفات الخُلُقية التي كان يتحلى بها النبي ﷺ ما حدث به الصحابي الجليل عبدالله بن عمرو بن العاص، رضي الله عنهما، قال: «لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا مُتفحشاً»(٤).

ومن الصفات الخُلُقية التي أضيفت إلى الصحابي، ما حدث يونسُ بنُ عبيدِ بنِ دينارٍ قال: «كان الحسنُ رُبَّما ذكرَ عُمَرَ فقال: والله ما كانَ بأولهم إسلاماً

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه، (في باب: المرأة تلد لستة أشهر)، رقم: (٢٠٨٩)، ورجال إسناده أئمة ثقات.

(٢) هكذا في المطبوع، ولعل الصواب: (بِمَ) بحذف ألف (ما).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، رقم: (١٣٢٧٩)، ورجال إسناده أئمة ثقات.

(٤) أخرجه البخاري في المناقب، (باب: صفة النبي ﷺ)، رقم: (٣٣٦٦)، ومسلم في الفضائل، (باب: كثرة حيائه ﷺ)، رقم: (٢٣٢١).

ولا أفضلهم نفقةً في سبيلِ الله، ولكنَّه غلبَ الناسَ بالزُّهدِ في الدنيا، والصرامةِ في أمرِ الله، ولا يخافُ في اللهِ لومةَ لائمٍ»[١].

ومن الصفات الخُلُقية التي أضيفت إلى التابعي: ما حدث به يونسُ بن عُبَيدٍ أيضاً قال: «كان الحسن ـ البصري ـ رجلاً محزوناً»[٢]؛ أي: غلب عليه الحزن.

وأما الصفاتُ الخِلْقِيَّةُ: فهي الهيئة التي خلق الله عليها النبيَّ ﷺ، أو الصحابيَّ، أو التابعيَّ.

ومن أمثلة ما أضيف إلى النبي ﷺ، ما حدث به أنس بن مالك قال: «كان رسول الله ﷺ ليس بالطويل البائن، ولا بالقصير، ولا بالأبيض الأمهق، وليس بالآدم، وليس بالجعدِ القططِ، ولا بالسِّبطِ، بعثه الله على رأسِ أربعينَ سنةً، فأقام بمكةَ عشرَ سنينَ، وبالمدينةِ عشرَ سنينَ، فتوفاه الله وليسَ في رأسِه ولحيتِه عشرونَ شعرةً بيضاءَ»[٣].

ومن أمثلة الصفات الخِلقية التي أضيفت إلى الصحابي: ما حدث به خالد ابن معدان، عن مالكِ بن يَخَامِرٍ أنه وصف أبا عبيدةَ، فقال: «رجلٌ نحيفٌ، معروقُ الوجهِ، خفيفُ اللِّحيةِ، طوالُ، أحنى، أثرمُ الثنيتين»[٤].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، رقم: (٣٢٠١٠) من طريق محمد بن مروان بن قدامة العقيلي، عن يونس بن عبيد، ورجال إسناده ثقات غير محمد بن مروان؛ فقد قال فيه ابن حجر: «صدوق له أوهام»، ينظر: تقريب التهذيب، ص: ٥٠٦.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في (المصنف)، رقم: (٣٥١٩٣)، ورجال إسناده ثقات.

(٣) أخرجه البخاري في المناقب، (باب: صفة النبي ﷺ)، رقم: (٣٣٥٥)، ومسلم في الفضائل، (باب: في صفة النبي ﷺ ومبعثه وسنه)، رقم: (٢٣٤٧).

(٤) أخرجه أخرجه ابن سعد في (الطبقات الكبرى): ٣/ ٤١٤، ورجال إسناده ثقات، غير محمد بن عمر الواقدي، فقد قال فيه ابن حجر: «متروك مع سعة علمه»، ينظر: تقريب التهذيب، ص: ٤٩٨.

ومن أمثلة الصفات الخِلقية التي أضيفت إلى التابعي: ما حدث به أبو يوسف القاضي، قال: «كان أبو حنيفة، رحمه الله، رَبْعَةً من الرِّجال، ليس بالقصير، ولا بالطويل، وكان أحسنَ الناسِ منطِقاً، وأحلاهُم نَغْمَةً، وأبيَنَهُم عمَّا يُريد»[١].

فهذا القسم الأخير لا يُدْخِلُه الحنفية في الحديث الذي تستنبط منه الأحكام، ويستفاد منه الاقتداء والعمل، بخلاف المحدثين الذين يضمونه لمفهوم الحديث لأن منه ما له علاقة بإثبات الرسالة المحمدية، ومنه ما قد يكون ضرورياً في معرفة صدق بعض الأخبار، وكذب بعضها الآخر.

* * *

المبحث الثاني
رواية متن الحديث بالمعنى

لم يكن نَقَلَةُ متونِ الأحاديثِ على درجةٍ واحدةٍ في الضَّبطِ والإتقانِ، بل كانوا متفاوتين في المراتبِ والدرجات؛ فمنهم من كان ينقلُ الحديثَ كما سمِعَه دون نقصٍ أو تغييرٍ، ومنهم من كانت تغيبُ عنه بعضُ الألفاظِ أو بعضُ الكلمات فيعبِّر عنها بألفاظٍ من عنده تسدُّ مَسدَّها وتفي بغرضِـها.

وضبطُ المتون له أهميَّةٌ كبيرةٌ، لأن تغييرَها وروايتَها بمعنىً مغايرٍ لمقصودِ قائِلِها يؤدي ـ كما يقول الحافظُ السخاوي: «إلى أن يُقالَ عن النبيِّ ﷺ ما لم يقُل، أو يُثبتَ حُكمٌ شرعيٌّ بغيرِ طريقةٍ»[٢].

(١) أخرجه الصَّيمريُّ في (أخبار أبي حنيفة وأصحابه)، ص: ١٧، والخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد): ١٣/ ٣٣٠، ٣٣١.

(٢) فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ١٦٧.

ومن أجل هذا أولى العلماءُ من الحنفيةِ والمحدثينَ هذا الموضوعَ عنايةً خاصَّةً، فمنع بعضهم رواية متونِ الأحاديثِ بمعناها خشيةَ إثباتِ حُكمٍ شرعيٍّ أو تغيير مفهومه الذي أراد الشارع تبليغه للخلق، ومنهم من أجاز هذه الرواية، وسمح باللجوء إليها عند الحاجة، لكن ضمن قيود وضوابط لا بد من الالتزام بها.

ولتصوُّرِ أبعادِ هذه المسألةِ، لابُدَّ من بيانِ مفهوم الروايةِ بالمعنى، والمجالِ الذي اختلفَ فيه العلماءُ، ودارت حولَه آراؤُهم، لأن من المسائلِ ما اتفقَ العلماءُ على عدم جواز روايتِها بالمعنى، وأنَّ على الراوي أن ينقُلَها باللَّفظِ الذي تحمَّلَه، والحرفِ الذي سمِعَه، وهذا ما سَيظهرُ في المطْلَبَينِ الآتيين:

* * *

*** المطلب الأول ـ مفهومُ روايةِ متنِ الحديثِ بالمعنى، ومجالُها:**

أولاً ـ مفهوم الرواية بالمعنى:

الروايةُ في اللغة مصدرٌ من الفعلِ الثلاثيِّ (رَوَى)، وقد استُعمل ـ في الأصل ـ في روايةِ البعيرِ الماءَ؛ أي في حملِه ونقله إياه من مكانٍ إلى آخرَ[1]، ثم استُخدمَ في حملِ الأخبارِ ونقلِها من شخص إلى آخر، وفي هذا يقولُ الجوهري في الصحاح: «ومِن رَوَى البَعيرُ الماءَ يَرْوِي قَوْلهم: رَوَى الحدِيثَ يَرْوِي رِوايَةً بالكَسْر»[2].

فالرواية في اللغة إذاً هي حملُ الأخبار ونقلُها من شخصٍ إلى آخر.

وأما (المعنى) لغة: فهو ما يدُلُّ عليه اللفظ من الفحوى والمَقْصِدِ

---

(١) ينظر: مادة (روى) في تاج العروس للزبيدي: ٣٨/ ١٩٣.

(٢) مادة (روي) في الصحاح، للجوهري.

والمضمون، قال ابن فارس: «الذي يدُلُّ عليه قياسُ اللُّغةِ: أنَّ المعنى هو القَصدُ الذي يبرُزُ ويظهَرُ في الشَّيءِ إذا بُحِثَ عنه، يقالُ: هذا معنى الكلامِ، ومعنى الشِّعرِ؛ أي: الذي يبرزُ من مكنونِ ما تضمَّنَه اللَّفظُ»[١].

وأما المفهوم الاصطلاحيُّ للرواية بالمعنى فلم يذكر له المحدثون تعريفاً في كتب الاصطلاح لشدة وضوحه، وعدم ابتعاده كثيراً عن المفهوم اللغوي الذي ذكره أهل اللغة.

ويُمكن صياغة تعريف اصطلاحي لمفهوم (الرواية بالمعنى) عند المحدثين من خلال المفهوم اللغوي لكلمتي (الرواية) و(المعنى) فيقال:

الرواية بالمعنى: هي أن يقومَ الراوي بنقلِ المقصودِ من الخبَرِ، إلى غيرِه، بألفاظٍ من عِندِه.

فناقل الخبر لا يُسمى راوياً له بالمعنى إن نقل ألفاظ صاحب الخبر، بل يسمى ناقلاً أو راوياً له باللفظ، وعلى هذا، فالخبر إما أن يُنقل مضمونه بألفاظ صحاب الخبر فنسمي هذه الحالة: رواية باللفظ، وإما أن يُنقل مضمونه بألفاظ الناقل فنسمي هذه الحالة: رواية بالمعنى.

لكن المتصفِّحَ لكتبِ الاصطلاحِ وكتب الحنفيَّةِ يجدُ أن المحدثينَ لا يقصدون بالروايةِ بالمعنى هذا الإطلاقَ الذي تقدَّمَ؛ أي لا يقصدون بالروايةِ بالمعنى أن يرويَ الناقِلُ مضمونَ جميعِ الخبر بألفاظه، بل يقصدون به أن يبدِّلَ الراوي لفظةً أو عِدَّةَ ألفاظٍ من ألفاظ صاحبِ الخبر، بلفظةٍ أو نحوِها من ألفاظِه.

ثانياً ـ مجال الرواية بالمعنى:

تقدم في المبحث السابق أن الحديث، في اصطلاح الحنفية والمحدثين،

(١) ينظر: مادة (عني) في مقاييس اللغة، لابن فارس: ٤/ ١٤٨، ١٤٩.

يشمل ما أضيف إلى النبي ﷺ، وما أضيف إلى الصحابة والتابعين، من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفةٍ.

والراوي، إما أن ينقل ما رآه أو سمعه من صاحب الخبر الأصلي، وإما أن ينقل عمَّن رأى أو سمع من صاحب الخبر الأصلي، والسبب في هذا التفريق أن مجال الرواية بالمعنى يختلف بين الذي ينقل، بشكل مباشر ـ رؤيةً أو سماعاً ـ عن صاحب الخبر الأصلي، وبين الذي ينقل، بشكلٍ غيرِ مباشَرٍ، عن صاحب الخبر الأصلي.

وبيان ذلك: أن مجالَ الرِّوايةِ بالمعنى بالنِّسبةِ للناقِلِ المباشَرِ من صاحِبِ الخبَرِ الأصليِّ، سواء كان النبيَّ ﷺ، أو الصحابيَّ أو التابعيَّ إنما هو القولُ الذي يقول فيه الراوي عنهم: قال النبي ﷺ أو غيره: كذا وكذا.

وقد أشار إلى هذه المسألة الشيخ طاهر الجزائري عندما ذكر أن بعض العلماء «خصَّ الحديث بما أضيف إلى النبي عليه الصلاة والسلام من قولٍ فقط»، حيث عقَّبَ على هذا المذهب بقوله: «وعلى ذلك يُحمَلُ قولهم: اختُلِف في جواز رواية الحديث بالمعنى، فينبغي للطالب أن يعرِف اختلاف العُرف هنا ليأمَنَ الزللَ»[1].

ولعل هذا القول إنما هو على رأي من يجعل الخلاف في مسألة الرواية بالمعنى في الصحابي دون غيره[2]، وأما من يعمم ذلك ـ وهو قول الجمهور[3] ـ

---

(١) توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ١/ ٤٠.

(٢) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ٢٤٥، حيث نقل هذا القول عن الماوردي والروياني.

(٣) ينظر: فتح المغيث، للسخاوي: ٢/ ٢٤٢، حيث قال عند حكاية قول من أجاز الرواية =

فلا يقتصر على الصحابي الذي عاين ما صدر عن النبي ﷺ، بل يشمل كل من عاين ما صدر عن الصحابي أو ما صدر عن التابعين لهم بإحسان، والله أعلم.

وأما الفعل والتقرير والصفة فلا تدخل هذه الأشياء الثلاثة في مجال الرواية بالمعنى بالنسبة للناقل المباشر عن صاحب الخبر الأصلي، إذ إن من يحكي صورةَ الفعلِ الذي رآه، والتقريرِ الذي شاهده وجرت أحداثُه أمامَ ناظرَيْه، والصِّفةِ الخِلقيّة والخُلُقية التي لاحظها وأبصرها لا يُقالُ عنه: إنه يروي بالمعنى؛ لأنه هو الذي يُعَدُّ مصدرَ الخبرِ وأساسَه.

ويفهم هذا المعنى من قول العلامة الشيخ عبد الرحمن المُعَلِّمي اليمانيِّ: «واعلم أن الأحاديث الصحيحة ليست كلها قوليةً، بل منها ما هو إخبار عن أفعال النبي ﷺ وهي كثيرة. ومنها ما أصله قولي، ولكن الصحابي لا يذكر القول بل يقول: أمرنا النبي ﷺ بكذا، أو نهانا عن كذا، أو قضى بكذا، أو أذن في كذا... وأشباه هذا، وهذا كثير أيضاً، وهذان الضربان ليسا محل نزاع، والكلام في ما يقول الصحابي فيه: قال رسول الله ﷺ كيت وكيت، أو نحو ذلك»(١).

وأما الناقلُ الذي لم يعايش الحدث، سواء كان قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً، أو صفة، ونقَلَ عن غيرِه ممن شاهدَ وسمِعَ، فإن مجالَ الرِّوايةِ بالمعنى بالنسبةِ لهذا الناقِلِ يدخلُ فيه القول والفعل والتقرير والصفة؛ ولا يقتصر على القول كما

= بالمعنى، وهم الجمهور: «سواء في ذلك المرفوع أو غيره، كان مُوجبه العلمُ أو العملُ، وقع من الصحابيِّ أو التابعيِّ أو غيرهما».

(١) الأنوار الكاشفة لما في كتاب (أضواء على السنة) من الزلل والتضليل والمجازفة، للعلامة المعلمي اليماني، ص: ٨٣.

هو الحال بالنسبة للناقل المباشر[1].

وعِلَّةُ ذلك، أنَّ الناقلَ قد يحكي ما سمعه من صورةِ الفعل، أو كيفية التقريرِ، أو ملامح الصفة ـ سواء كانت خِلقية أو خُلقية ـ بعباراتٍ وألفاظٍ تختلف عن العبارات والألفاظ التي حكى بها الناقل الذي عايش الفعل والتقرير والصفة، وهذه هي الرواية بالمعنى، والله أعلم.

* * *

*** المطلب الثاني ـ حكم رواية متن الحديث بالمعنى:**

قبلَ بيانِ حُكمِ الروايةِ بالمعنى لا بُدَّ من القول بأن البحثَ في هذه المسألةِ إنما هو في عصر الرواية، وفيما لم يُدون من الأحاديث بين صفحات الدفاتر والكتب، وأما ما دُوِّن منها سواء في عصر الرواية أو بعده فليس مجال الحديث فيه.

يقول ابن الصلاح: «إنَّ هذا الخلافَ لا نراه جارياً، ولا أجراه النَّاسُ فيما نعلمُ فيما تضمنته بطونُ الكتُبِ، فليس لأحدٍ أن يُغيِّر لفظَ شيءٍ من كتابٍ مُصنَّفٍ ويُثْبِتَ بَدَلَه فيه لفظاً آخرَ بمعناه، فإن الروايةَ بالمعنى رخَّصَ فيها من رخَّصَ لما كانَ عليهم في ضبطِ الألفاظِ والجمودِ عليها من الحرَجِ والنَّصَبِ، وذلك غيرُ موجودٍ فيما اشتملت عليه بطونُ الأوراقِ والكتُبِ، ولأنَّه إن ملكَ تغييرَ اللفظِ

(١) ذهب الدكتور عبد المجيد بيرم في رسالته: (الرواية بالمعنى في الحديث النبوي وأثرها في الفقه الإسلامي، ص: ٢٣، و٢٤) إلى عدم التفريق بين الراوي المباشر عن صاحب الخبر الأصلي، وبين الناقل غير المباشر، اعتماداً على قول العلامة المعلمي اليماني، السابق، وقد تبين أن المعلمي كان حديثه بخصوص الصحابة الذين كان أبو رية يطعن في روايتهم للأحاديث بالمعنى، وأما غيرهم من الناقلين عنهم فلم يتعرض لهم بذكر أو إشارة، ولعل الأولى التفريق بينهما للعلة المذكورة والله أعلم.

فليسَ يملِكُ تغييرَ تصنيفِ غيرِه»[١].

إذا عُلِم هذا، فقد اتفق جمهور الأئمة من الحنفية والمحدثين على عدم جواز رواية متن الحديث بالمعنى إذا كان يتضمن أحد ثلاثة أمور:

الأول: إذا كان متن الحديث مما قُصد التعبد بلفظه.

الثاني: إذا كان متن الحديث من جوامع كلمه ﷺ.

الثالث: إذا كان متن الحديث من المتشابهات التي لم يظهر للناقل وجه المراد منها.

يقول الحافظ المُناوي: «ليس الخلافُ فيما تُعُبِّد بلفظِه من الأذكار، كالأذان، والتشهُّدِ، والتكبيرِ، والتسليمِ، فلا يجوزُ نقلُه بالمعنى قطعاً، ولا فيما هو من جوامعِ الكَلِمِ التي أوتِيَها المصطفى عليه الصلاةُ والسلامُ فلا يجوزُ نقلُها بغيرِ ألفاظِها... ولا في المتشابِه، فلا تجوزُ روايَتُه بالمعنى، بل يُنقَلُ بلفظِه ليقعَ الإيمانُ بلفظِه من غيرِ تأويلٍ أو بتأويلٍ على المذهبين السلفيِّ والخلفيِّ»[٢].

وقد أكد الحنفية على هذه الأمورِ الثلاثةِ، وأنها لا تدخلُ في بابِ الروايةِ بالمعنى، أما ما قُصِدَ التعبدُ بلفظه، فقد قال عنه العلامة الكاكي الحنفي (ت ٧٤٩هـ): «اللفظُ غيرُ مقصودٍ في باب الحديث كالشهادةِ، لأن النظمَ من السنةِ غيرُ مُعجِزٍ، ولهذا كان رسولُ الله ﷺ يذكر المعنى الواحدَ بألفاظٍ مختلفةٍ، بل المقصودُ هو المعنى، وهو حاصلٌ، فلا يُلتفت إلى اختلافِ اللفظِ، بخلاف القرآن، والأذانِ، والتشهدِ، وسائرِ ما يُعبد فيه باللفظ، لأن اللفظَ فيها كالمعنى»[٣].

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢١٤.

(٢) اليواقيت والدرر، للمناوي: ٢/ ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٣) جامع الأسرار في شرح المنار، للعلامة محمد بن محمد الكاكي: ٣/ ٧٦١.

وأما ما كان من جوامع الكَلِمِ فقد نقل السرخسي عن بعض الحنفية جواز رواية هذا النوع بالمعنى إذا كان المعنى ظاهراً، وكان الراوي عالماً باللغة والفقه ثم عقَّب عليه بقوله:

«والأصحُّ عندي أنه لا يجوزُ ذلكَ لأنَّ النبيَّ عليه الصلاةُ والسلامُ كان مخصوصاً بهذا النَّظمِ على ما رُويَ أنه قال: (أُوتيتُ جوامِعَ الكَلِمِ)[١]؛ أي: خُصِصْتُ بذلك، فلا يقدِرُ أحدٌ بعده على ما كان هو مخصوصاً به، ولكن كلٌّ مُكلَّفٍ بما في وُسعِه وفي وُسعه نقلُ ذلك اللفظِ ليكون مؤدياً إلى غيرِه ما سمِعَه منه بيقينٍ، وإذا نقلَه إلى عِبارَتِه لم يُؤمَن القصورُ في المعنى المطلوبِ به»[٢].

وأما ما كان من المتشابهات فقد قال عنه الكاكي: «فلا يُتَصَوَّرُ نقلُه بالمعنى، لأنه لا يُوقَفُ على معناه»[٣].

كما اتفق الحنفيةُ والمحدثونَ على عدم جواز الرواية بالمعنى للجاهل بمواقع الخطاب، ومعاني الألفاظ، وفي هذه يقول الخطيب البغدادي: «ليس بين أهلِ العلم خلاف في أن ذلك لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام، وموقع الخطاب، والمحتمل منه وغير المحتمل»[٤]، ثم قال: «فأما الدليل على أنه ليس

---

(١) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، (باب: قول النبي ﷺ نصرت بالرعب...)، رقم: (٢٨١٥)، ومسلم في المساجد، رقم: (٥٢٣) كلاهما عن أبي هريرة بلفظ: «بُعثت بجوامع الكلم...».

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٥٧.

(٣) جامع الأسرار في شرح المنار، للعلامة محمد بن محمد الكاكي: ٣/ ٧٦٣.

(٤) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١، وينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٥٦.

للجاهل بمواقع الخطاب، وبالمتفق معناه، والمختلف من الألفاظ فهو أنه لا يُؤمن عليه إبدال اللفظ بخلافه بل هو الغالب من أمره»(١).

فإذا لم يكن متن الحديث مما يُقصدُ التعبدُ بلفظه، وليس من المتشابهاتِ، ولا من جوامعِ كلامه ﷺ، وكان الراوي للمتنِ عالماً بمقتضياتِ الألفاظ، خبيراً بمقاصِدِها، عارفاً بما يحيلُ معانيها ويغيِّرُها، ففي هذه النقطة وقع الخلاف بين العلماء، وتفرع عنه مذهبان أساسيان:

المذهب الأول ـ وهو مذهب القائلين بجواز الرواية بالمعنى:

ويمثل هذا المذهبَ جمهورُ المحدثين، حيث ذهبوا إلى جواز الروايةِ بالمعنى إذا تحقَّقَ في الراوي والمروي الشروطُ التي تقدَّمَ ذكرُها، وذلك عند الضرورة التي قد ينسى فيها الراوي لفظَ الحديثِ الذي تلقاه عن غيره، وفي هذا رفعٌ للحرجِ عن الأمة، وتسهيل لها في نقلِ أمرِ دينِها، وقد تواردت على هذا المعنى عباراتُ المحدثين:

قال يحيى بن سعيد القطان: «أخاف أن يضيق على الناس تتبع الألفاظ؛ لأن القرآن أعظم حرمة، ووُسِّع أن يُقرأ على وجوهٍ إذا كان المعنى واحداً»(٢).

وقال عبدُ الرزاق الصنعانيُّ: قلت لسفيان الثوريِّ: حدِّثْنا بحديثِ أبى الزعراء كما سمعتَ، قال: «يا سبحان الله! ومن يُطيق ذلك! انما نَجيئُكم بالمعنى»(٣).

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بحجج كثيرة من أهمها:

ما قاله الإمام الشافعي: «فإذا كان الله لرأفته بخلقِه أنزلَ كتابَه على سبعةِ

---

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٩٩.

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢١٠.

(٣) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٠٩.

أحرُفٍ، معرفةً منه بأنَّ الحِفظَ قد يَزِلَّ لِيُحِلَّ لهم قراءَتَه وإن اختلفَ اللفظُ فيه ما لم يكن في اختلافِهم إحالةُ معنى، كان ما سوى كتابِ الله أولى أن يجوزَ فيه اختلافُ اللَّفظِ ما لم يُحَل معناه»[1].

ومنها قول الرامهرمزي: «ومن الحجة لمن ذهب إلى هذا المذهبِ: أن الله تعالى قد قصَّ من أنباءِ ما قد سبقَ قَصصاً، كرَّرَ ذِكرَ بعضِها في مواضعَ بألفاظٍ مختلفةٍ والمعنى واحدٌ، ونقلها من ألسِنَتِهم إلى اللسانِ العربيِّ، وهو مخالفٌ لها في التقديمِ والتأخيرِ، والحذفِ والإلغاءِ، والزِّيادةِ والنُّقصانِ، وغيرِ ذلك»[2].

وقد ذهب جمهورُ الحنفيةِ إلى ما ذهب إليه جمهورُ المحدثين من جوازِ الروايةِ بالمعنى، واستدل لهم الإمامُ السرخسي بقوله: «وهذا ـ أي جواز روايةِ الحديثِ بالمعنى ـ لأن نظمَ الحديثِ ليسَ بمُعجِزٍ، والمطلوبُ منه ما يتعلَّقُ بمعناه وهو الحُكمُ من غيرِ أن يكونَ له تعلُّقٌ بصورةِ النَّظمِ، وقد علمنا أن الأمرَ بالتبليغِ لما هو المقصودُ به، فإذا كمُل ذلكَ بالنقلِ بالمعنى كانَ ممتثلاً لما أُمِرَ به من النَّقلِ لا مُرتكباً للحرامِ، وإنما يُعتبَرُ النَّظمُ في نقلِ القرآنِ لأنه معجِزٌ، مع أنَّه قد ثبتَ أيضاً فيه نوعُ رُخصَةٍ ببركةِ دعاءِ رسولِ الله ﷺ على ما أشارَ إليه في قولهِ: (أُنزِلَ القرآنُ على سبعةِ أحرُفٍ)[3] إلا أنَّ في ذلك رخصةً من حيثُ الإسقاطُ،

---

(١) الرسالة، للإمام الشافعي، ص: ٢٧٤.

(٢) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٥٣٠.

(٣) أخرجه البخاري في الخصومات، (باب: كلام الخصوم بعضهم في بعض)، رقم: (٢٢٨٧)، ولفظه: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف»، وفي فضائل القرآن، (باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف)، رقم: (٤٧٠٦)، وفي غير هذين الموضعين، ومسلمٌ في فضائل القرآن وما يتعلق به، (باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف...)، رقم: (٨١٨).

وهذا من حيثُ التخفيفُ والتيسيرُ، ومعنى الرخصةِ يتحقق بالطريقين»[١].

غير أن الحنفية يرَونَ أن الراويَ بالمعنى يُشترط فيه أن يكون عالماً باللغة إن كان متن الحديث الذي يرويه لا يحتمل إلا معنى واحداً، كالمُحكَم والمُفسَّرِ، ويشترط فيه أن يكون عالماً باللغة والفقه إن كان متن الحديث الذي يرويه محتملاً لأكثر من معنى كالحقيقة التي تحتمل المجاز والعام الذي يحتمل الخصوص.

كما نصَّ الحنفية على أن متن الحديث إذا كان غامضاً يحتاج إلى تأويل أو بيان فلا يجوز للراوي ـ وإن كان عالماً فقيهاً ـ روايتُه بالمعنى، وذلك نحو المشترك والمشكل والخفي والمجمل ونحوها[٢].

وذهب ابن الهمام وابن أمير الحاج إلى أن الصحابيَّ لو روى هذا النوعَ من الأحاديثِ بالمعنى حاملاً لها على معنىً من المعاني قُبل قولُه؛ لأنه إما أن يكونَ قد سمعَ هذا المعنى من النبيِّ ﷺ، وإما أن يكون قد تأوَّله على ما شاهدَ من أحداثِ التشريعِ، وأسرارِ التنزيلِ، وعلى كلا الاحتمالين يجب تقليدُه في ذلك[٣].

وهذا الذي ذهب إليه الحنفية يقرب مما ذهب إليه المحدثون حيث نص الخطيب البغدادي على ترجيح قولِ من منعَ من جوازِ روايةِ النصِّ الغامِضِ المحتمِلِ حتى للعالِم بمواقعِ الخطاب، وفي هذا يقول:

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٥٦.

(٢) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٥٦، وكشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٨٣، وجامع الأسرار للكاكي: ٣/ ٧٦٣، والتوضيح في حل غوامض التنقيح، للمحبوبي: ٢/ ٢٧.

(٣) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٨٢.

«وأما الدليلُ على أنه لا يجوزُ للعالمِ أيضاً روايةُ المحتمِل من اللَّفظ على المعنى، فهو أنه إنما يرويه على معنىً يستخرجُه ويستدلُّ عليه، وقد يَتوهَّمُ ويغلَطُ وقد يُصيبُ، ونحنُ غيرُ مأمورين بتقليدِه وإن أصابَ، فيجبُ لذلك روايتُه إياه على اللفظِ ليجتهدَ العلماءُ في القولِ بمعناه، اللهُمَّ إلا أن يقولَ الناقلُ العدلُ: إني قد علمتُ ضرورةً قصدَ النبيِّ، صلى الله عليه وآله وسلم، بالمحتمِلِ من كلامِه إلى كذا وكذا، وأنه أرادَ ذلك بعينِه دونَ غيرِه فيُقبَلُ قولُه، ويزولُ حكمُ الاجتهادِ في معنى اللَّفظِ»(١).

المذهب الثاني ـ وهو مذهب المانعين من جواز الرواية بالمعنى:

قال الخطيب البغدادي: «قال كثيرٌ من السَّلَف وأهلِ التحري في الحديثِ: لا تجوزُ الروايةُ على المعنى بل يجبُ مثلُ تأديةِ اللفظِ بعينِه من غيرِ تقديمٍ ولا تأخيرٍ، ولا زيادةٍ ولا حذفٍ، وقد ذكرنا بعضَ الروايات عمَّن ذهبَ إلى ذلك، ولم يفصلوا بين العالِمِ بمعنى الكلامِ وموضوعِه، وما ينوبُ منه منابَ بعضٍ، وما لا ينوب منابَه، وبين غيرِ العالِم بذلك»(٢).

وممن ذهب هذا المذهبَ من أجِلَّةِ التابعين: محمدُ بنُ سيرين، ورجاءُ بن حيوةَ، ومحمدُ بن القاسِم، وفيهم يقول عبدالله بن عون: «أدركتُ ثلاثةً يُرَخِّصُونَ في الحروفِ وثلاثةً يُشدِّدُونَ فيها، فالذين يُرخِّصونَ فيها: الحسن البصري، وإبراهيمُ، والشعبي، والذين يُشدِّدون: محمدٌ ورجاءُ والقاسمُ»(٣).

---

(١) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ١٩٩.

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ١٩٨.

(٣) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٥٣٥.

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بحديثين[١]:

الأول: عن جُبير بن مطعم عن النبي ﷺ، أنه قال: «نَضَر[٢] الله امرأً سمع مقالتي، فحفظها، فأداها كما سمعها، فَرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورُبَّ حامل فقه ليس بفقيه»[٣].

وجه دلالة الحديث لهذا المذهب: قوله: «فأداها كما سمعها» فإنه يقتضي أن يكون اللفظ المبلَّغ كاللفظ المسموع عملاً بكاف التشبيه، والمسموع في الحقيقة إنما هو اللفظ، وسماع المعنى تبع له[٤].

الثاني: عن البراء بن عازب، قال: قال النبي ﷺ: «إذا أتيت مضجعك فتوضَّأ وُضوءَك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمتُ وجهي إليك، وفوضتُ أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة إليك، لا

---

(١) ينظر: الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٠٢.

(٢) قال الرامهرمزي في (المحدث الفاصل، ص: ١٦٧): «قولُه ﷺ: (نَضَرَ الله امرَأً)، مخفَّفٌ، وأكثرُ المحدثين يقوله بالتثقيل، إلا من ضبطَ منهم، والصوابُ التخفيفُ، ويحتمِلُ معناه وجهين: أحدهما: يكونُ في معنى ألبَسَه الله النَّضْرَةَ؛ وهي الحُسنُ وخلوصُ اللَّونِ، فيكون تقديرُه: جمَّلَه الله وزيَّنَه، والوجه الثاني: أن يكون في معنى أوصَلَه الله الى نَضْرَةِ الجنَّةِ؛ وهي نعمتُها ونضارتُها».

(٣) أخرجه بهذا اللفظ من طريق جبير بن مطعم: البزار في مسنده، (في: مسند جبير بن مطعم)، رقم: (٣٤١٦)، وابن ماجه في (باب: من بلّغ علماً)، رقم: (٢٣١)، وأخرجه من طريق زيد بن ثابت: أبو داود في العلم، (باب: فضل نشر العلم)، رقم: (٣٦٦٠)، والترمذي في العلم عن رسول الله ﷺ، (باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع)، رقم: (٢٦٥٦)، ثم قال: «وفي الباب: عن عبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل، وجبير بن مطعم، وأبي الدرداء، وأنس»، قال أبو عيسى: «حديث زيد بن ثابت حديث حسن».

(٤) ينظر: توجيه النظر إلى أصول الأثر، للشيخ طاهر الجزائري: ٢/ ٦٧٦.

ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت، فإن مُتَّ من ليلتك فأنت على الفطرة، واجعلْهُنَّ آخِر ما تتكلم به»، قال: فرددتها على النبي ﷺ، فلما بلغت: «اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت» قلتُ: ورسولِك، قال: «لا، ونبيِّك الذي أرسلت»[١].

وجه دلالة الحديث على منع الرواية بالمعنى: أن النبي ﷺ لم يسوِّغ لمن علمه الدعاء مخالفة اللفظ الذي قاله[٢].

وقد أجاب المجيزون للرواية بالمعنى على ما تعلق به المانعون مما قد يُفهم منه منع الرواية بالمعنى، أما الحديث الأول، فقال عنه الرامهرمزي: «قوله: (فأدَّاها كما سمِعَها) فالمراد منه حكمها لا لفظها، لأن اللفظ غير معتبر به، ويدلُّك على أن المراد من الخطاب حكمه قوله: (فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)»[٣].

قال الخطيب البغدادي: «على أن رواة هذا الخبر نفسه قد رووه على المعنى، فقال بعضهم: (رحم الله) مكان (نضر الله)، و(من سمِعَ) بدل (امرَأً سمِعَ)... وألفاظ سوى هذه متغايرة... والظاهر يدل أن هذا الخبر نقل على المعنى فلذلك اختلفت ألفاظه وإن كان معناها واحداً»[٤].

وأما الحديث الثاني: فقال عنه الرامهرمزي: «وأما ردُّه عليه الصلاةُ والسلامُ

---

(١) أخرجه البخاري في الوضوء، (باب: فضل من بات على الوضوء)، رقم: (٢٤٤)، وفي الدعوات، (باب: إذا بات طاهراً)، رقم: (٥٩٥٢)، ومسلم في الذكر والدعاء...، (باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع)، رقم: (٢٧١٠).

(٢) ينظر: الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٠٢.

(٣) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٥٣١، ٥٣٢.

(٤) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٠٢.

الرجلَ من قولِه: (برسولك) إلى قوله: (وبنبيك)، فإنَّ النبيَّ أمدحُ، ولكلٍّ نعتٍ من هذينِ النعتينِ موضعٌ، ألا ترى أنَّ اسمَ الرسولِ يقع على الكافَّةِ واسمَ النبيِّ لا يستحقُّه إلا الأنبياءُ عليهم السلامُ، وإنما فُضِّلَ المرسلونَ من الأنبياءِ؛ لأنهم جمعوا النبوةَ والرسالةَ جميعاً، فلما قال: (وبنبيك الذي أرسلت) جاءَ بالنعت الأمدحِ، وقيَّدَه بالرسالة بقوله: (الذي أرسلت).

وبيانٌ آخرُ: أنَّ النبيَّ ﷺ كانَ هو المعلِّمَ للرجلِ الدعاءَ، وإنما القولُ في اتباعِ اللفظِ إذا كانَ المتكلِّمُ حاكياً لكلامِ غيرِه، فقد ثبتَ أنَّ النبيَّ ﷺ نقلَ الرجلَ من قوله: (وبرسولِك) إلى قوله: (وبنبيك) ليجمعَ بين النبوةِ والرسالةِ، ومستقبَحٌ في الكلامِ أن يقولَ: (هذا رسولُ عبدِالله الذي أرسله)، (وهذا قتيلُ زيدٍ الذي قتلَه)؛ لأنك تجتزئُ بقولك: (رسول فلان) و(قتيل فلان) عن إعادة اسم المرسِل والقاتِل إذا كنتَ لا تفيد به إلا المعنى الأولَ، وإنما يحسُنُ أن تقولَ: (هذا رسولُ عبدِالله الذي أرسلَه إلى عمرٍو) و(هذا قتيلُ زيدٍ الذي قتلَه بالأمسِ، أو في وقْعَة كذا)»[1].

ومما ينبغي التنبُّه له، أن المانعين من إجازة الرواية بالمعنى إنما كان غرضهم ما ينبغي أن يُعمل به في عهدهم، وبعدهم، فأما من تقدمهم ممن كان يجيز الرواية بالمعنى فلا كلام فيه، ولم يُطعَن في متقدم بأنه كان يروي بالمعنى ولا في روايته، اللهم إلا في ترجيح رواية من يتتبع الألفاظ على روايته[2].

ومما يؤكِّد ذلك أن محمدَ بنَ سيرينَ، وهو من المتشددين في تتبع الألفاظ، وعدمِ الروية على المعاني، كان يقول: «كنت أسمع الحديث من

(١) المحدث الفاصل، للرامهرمزي، ص: ٥٣٢، وينظر أيضاً: الكفاية، للخطيب، ص: ٢٠٣، حيث ذكر قريباً من هذا الجواب مع شيء من الاختصار.

(٢) الأنوار الكاشفة، للمعلمي اليماني، ص: ٨٦، وينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٤٩.

عشرة؛ المعنى واحدٌ واللفظُ مختلفٌ»[١]، فهذا يدل على أنه لم يمتنع عن السماع منهم بسبب روايتهم بالمعنى، بل شهد لهم أنهم مع كثرة اختلافهم في الألفاظ لم يخطئ واحدٌ منهم المعنى.

ومن أجل هذا عندما ذُكِرَ لابن سيرين أن الحسن البصري، وإبراهيم النخعي، والشعبي، يروون بالمعنى اقتصر على قوله: «إنهم لو حدَّثوا كما سمِعوا كان أفضل».

قال عبدالله بن عون: «كان الحسنُ والنخَعيُّ والشعبي يحدِّثونَ بالحديثِ مرةً هكذا، ومرَّةً هكذا، فذُكِرَ ذلك لابنِ سيرينَ، فقال: (إنهم لو حدثوا كما سمعوا كانَ أفضل)»[٢].

فالذي يظهر أن غاية المانعين هي الاجتهاد في تحري الألفاظ حتى لا يؤدي ذلك إلى تغيير في الأحكام، ولم يكن قصدهم منع الرواية بالمعنى عند عدم استحضار ألفاظ الأحاديث وعباراتها. ويمكن القول: إن هذه الغاية في الاجتهاد والسعي إلى ضبط الألفاظ لم يتجاوزها المجوزون للرواية بالمعنى[٣]، وعليها يحمل قول القاضي عياض، وهو من المجوزين للرواية بالمعنى: «ينبغي سدُّ بابِ الروايةِ بالمعنى؛ لئلا يتسلطَ من لا يُحسِنُ ظناً منه أنَّه يُحسِنُ، كما وقعَ لكثيرٍ من الرواةِ قديماً وحديثاً»[٤].

---

(١) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٠٦.

(٢) الكفاية، للخطيب البغدادي، ص: ٢٠٦.

(٣) ينظر: تحرير علوم الحديث، للعلامة عبدالله بن يوسف الجديع: ١/ ٢٨٥.

(٤) عزا هذا القول إلى القاضي عياض عدد من الأئمة، ولم يتيسر لي الوقوف على مصدره من كتبه، ومن الذين ذكروه الحافظ ابن حجر في (نزهة النظر، ص: ٩٧، ٩٨)، والسخاوي في (الغاية في شرح الهداية، ص: ١١٤)، والسيوطي في (تدريب الراوي: ٢/ ١٠٢).

ومنه قول الإمام السرخسي: «إنَّ المحافظةَ على اللفظِ في زمانِنا أولى من الروايةِ بالمعنى؛ لتفاوتٍ ظاهرٍ بين النَّاسِ في فَهمِ المعنى»[١].

وأخيراً، عزا غير واحد من الحنفية كالكاكي[٢]، والبخاري[٣]، وابن الهمام[٤] إلى أبي بكر الجصاص الحنفي أنه يرى منعَ الروايةِ بالمعنى، لكن ابن أمير الحاج قال:

«كذا ذكره غيرُ واحدٍ، وفيه بالنسبةِ إلى الرازي نظرٌ؛ فإن لفظَه في أصولِ الفِقْه له: (قد حكينا عن الشعبي والحسنِ أنهما كانا يحدِّثان بالمعاني، وكان غيرُهما منهم: ابنُ سيرينَ يحدِّثُ باللَّفظِ، والأحوطُ عندَنا أداءُ اللفظِ وسياقتُه على وجهِهِ، دونَ الاقتصارِ على المعنى سواءٌ كان اللفظُ مما يحتملُ التأويلَ أو لا يحتمِلُه، إلا أن يكونَ الراوي مثلَ الحسنِ والشعبي في اتفاقِهما للمعاني والعباراتِ إلى معناها فقهاً غيرَ فاضلةٍ عنها ولا مقصِّرةٍ، وهذا عندنا إنما كانا يفعلانِه في اللَّفظ الذي لا يحتمِلُ التأويلَ ويكون للمعنى عباراتٌ مختلفةٌ، فيعبـِّرانِ تارةً بعبارةٍ، وتارةً بغيرِها، فأما ما يحتمِلُ التأويلَ من الألفاظِ فإنا لا نظنُّ بهما أنهما كانا يغيِّرانِه إلى لفظِ غيرِه مع احتمالِه لمعنىً غيرِ معنى لفظِ الأصلِ، وأكثرُ فسادِ أخبارِ الآحادِ وتناقُضِـها واستحالَتِها من هذا الوجهِ، وذلك لأنَّه قد كان مِنهم من يَسمَعُ اللفظَ المحتمِلَ للمعاني فيعبـِّرَ هو بلفظٍ غيرِه، ولا يحتمِلُ إلا معنىً واحداً، على أنَّه هو المعنى عندَه فيُفسِدُه)»[٥].

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٤٩.

(٢) جامع الأسرار، للكاكي: ٣/ ٧٥٧.

(٣) كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٨٣.

(٤) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٨١.

(٥) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٨١، ٣٨٢.

فأبو بكر الرازي لا يرى منع الرواية بالمعنى كما نُسب له، وإنما يرى أن الأحوط هو أداء الألفاظ وسياقتها على وجهها، بل لو كان الراوي عالماً بمعاني الألفاظ، وكان لفظ الحديث مما يحتمل التأويل فلا مانع من الرواية بالمعنى كما كان يفعل الحسن البصري والشعبي.

* * *

المبحث الثالث
إعلال متن الحديث

لا يُقصدُ بإعلالِ متنِ الحديثِ ردُّ الحديثِ الذي صحَّت نسبتُه إلى النبي ﷺ، ولا النظرُ في مقدارِ قربِـه من الصوابِ أو الخطأ؛ لأن كلامَ النبي ﷺ ليس ككلامِ سائرِ البشر يحتملُ الصدقَ والكذبَ، وإنما هو وحيٌ من عند الله لا شأنَ للنبي ﷺ إلا في نقله والتعبيرِ عنه، وهو في كليهما صادق أمين.

ولكنْ، بما أنَّ من ينقُلُ الأحاديثَ والأخبارَ لا يتمتعُ بالعصمةِ التي يتمتعُ بها الأنبياء، كان الخطأُ والوهمُ وحتى الكذبُ وارداً في جانِبه، ومن ثَمَّ كان إعلالُ متن الحديث، في الحقيقة، إعلالاً للسند، وأنَّ من غيرِ الممكنِ أن يكون هناك متنٌ معلولٌ إلا بسندٍ معلولٍ، لأن صحةَ الإسنادِ تقتضي أن يكون كلُّ راوٍ في السندِ متَّصِفاً بالصدقِ والصوابِ في نسبةِ الحديثِ إلى من فوقَه، وهكذا إلى النبي ﷺ، ومن هنا فلا مجال للقول: إن السندَ صحيحٌ والمتنَ معلولٌ[1]؛ لأن ذلك

(١) استعمل المتأخرون، من علماء الحديث، عبارة (صحيح الإسناد) بمعنى (رواة إسناد الحديث ثقات)، لا أقل ولا أكثر؛ أي: إنَّ الحديث قد يكون معلولاً أو شاذاً، لأن الثقةَ قد يهم، والمقبولَ قد يخطئ، ومن ثَمَّ فالحديث عند المتأخرين قد يكون، على هذا المعنى، صحيحَ الإسناد ولا يكون صحيحَ المتنِ؛ لشذوذٍ أو عِلَّة.

يعني فيما يعنيه نسبةَ الخطأ والوهمِ إلى النبي ﷺ، وهو ممتنعٌ في واقع الشَّرع[1].

يقول الزركشي: «صحة الإسناد مستلزِمَةٌ لصحةِ المتن، والحكمُ بصحةِ الإسنادِ مع احتمال عدمِ صحتِه بعيدٌ»[2].

والعلةُ، التي تلحقُ متنَ الحديثِ فتكشفُ عن خلَلٍ في سنده أو عيبٍ في طريقةِ نقله، قد تكون، عند المحدثين عامةً، وقد تكون خاصةً، تماماً كما هو الحالُ في مفهوم العلة في سنَدِ الحديث؛ حيث تشملُ العلةُ بمفهومها العام كلَّ نقدٍ في الحديث سواءٌ كان ظاهراً أو خفياً، وسواءٌ كان قادحاً في صحةِ الحديث أو غيرَ قادحٍ، وأما العلةُ بمفهومها الخاصِّ، فلا تشمل إلا الأسبابَ الخفيةَ التي تقدحُ في صحةِ الحديث.

وأما عند الحنفيَّةِ، فمن خلال تتبع نقدِهم لمتونِ الأحاديثِ يظهر أن مفهومَ العِلةِ في المتن عندهم لا يختلفُ عن مفهومِه في السند، حيث يتناولُ هذا المفهومُ كلَ قادحٍ في الحديثِ سواءٌ كان ظاهراً أو خفياً، ولا يُسمى النَّقدُ، الذي لا يقدحُ في صحَّةِ الحديثِ، أو العملِ به، علةً عندهم. وقد تقدم تفصيل هذه المسألة في مبحث إعلال سند الحديث فلا حاجة لإعادته هنا.

وأما في هذا المبحث فسيتركز الاهتمام على الموازنة بين صور إعلال متن الحديث بين الحنفية وبين المحدثين، وسيتم تقسيم هذه الصور إلى فئتين:

الأولى: العلل التي تدخل في دائرة التفرد.

والثانية: العلل التي تدخل في دائرة المخالفة.

وقد تم هذا التقسيم بناء على قول ابن الصلاح: «ويستعانُ على إدراكِها

(١) ينظر في هذا المعنى: نظرات جديدة في علوم الحديث، للدكتور حمزة المليباري، ص: ٩٣.

(٢) النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ٣٦٧.

بتفرُّدِ الراوي، وبمخالفةِ غيرِه له مع قرائنَ تنضمُّ إلى ذلك تُنبه العارفَ بهذا الشأنِ على إرسالٍ في الموصولِ، أو وقفٍ في المرفوعِ، أو دخولِ حديثٍ في حديثٍ، أو وهَمِ واهِمٍ بغير ذلك، بحيث يغلِبُ على ظنِّه ذلك، فيحكمُ به أو يتردَّدُ فيتوقَّفُ فيه، وكلُّ ذلك مانعٌ من الحكمِ بصحةِ ما وُجد ذلك فيه»[١].

* * *

*** المطلب الأول ـ الإعلال بالتفرد:**

التفرد في اللغة: هو الخصوص وعدم المشاركة فيه[٢].

وفي الاصطلاح: لا يجد المتصفح لكتب الحنفية وكتب المحدثين بياناً لمفهوم التفرد، ولعل ذلك يرجع إلى وضوح معناه عندهم، وظهور المقصود منه في استعمالاتهم، تماماً كما هي الحال في الحديث (الفرد) الذي تقدم الحديث عنه، ولكن يمكن من خلال المعنى اللغوي للتفرد صياغة تعريف لمفهومه الاصطلاحي عند الحنفية والمحدثين، فيقال:

التفرُّدُ: هو أن يرويَ الراوي متناً أو جزءاً منه لا يشاركه في روايته غيرُه.

ولا يُعدُّ التفرد بحدِّ ذاته عِلةً، لا عند المحدثين ولا عند الحنفية لأن كلاً من الفريقين قد قبل كثيراً من الأحاديث التي نقلها أفرادٌ لم ينقلها غيرُهم، ولكنَّ التفردَ يُعدُّ قرينةً هامةً على وجودِ العلة كما ذكر ابن الصلاح، وذلك أنَّ تصحيحَ الأحاديث وتعليلَها إنما يقومُ على معرفةِ تفردِ الراوي بالسندِ أو مشاركةِ غيرِه له في كلِّ طبقةٍ من طبقاتِ السَّنَدِ، ولا بُدَّ، لبيانِ التفردِ الذي يدخلُ في إطار العلةِ بمفهومها الخاص أي الخفية القادحة، من تقسيمِ التفردِ إلى قسمين:

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٨٩.

(٢) ينظر: مادة (خصص) في تاج العروس، للزبيدي: ١٧/ ٥٥١.

أولاً ـ التفرد بأصل متن الحديث:

الأصل في هذه المسألة، عند المحدثين، هو قبولُ ما تفرد به الرواةُ الثقاتُ، والدليلُ على ذلك كثرةُ الأحاديثِ الأفرادِ التي أخرجَها أئمةُ الحديث في كتب المسانيد والصحاح والسنن وغيرها.

ومن أمثلة ذلك ما أخرجه الحاكم من طريق إسرائيل بن يونس، عن الأعمش، عن إبراهيم عن علقمة، عن عبدالله، عن النبي ﷺ قال: «ليس المؤمن بالطَّعَّانِ ولا اللَّعَانِ ولا الفاحِشِ البذيء»[1].

قال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرطِ الشيخين؛ فقد احتجا بهؤلاء الرواةِ عن آخِرِهم ثم لم يخرجاه، وأكثرُ ما يُمكِنُ أن يقال فيه: أنه لا يوجدُ عند أصحابِ الأعمش، وإسرائيل بن يونس السبيعي كبيرُهم وسيِّدُهم، وقد شارك الأعمش في جماعةٍ من شيوخِه، فلا يُنكَرُ له التفرُّدُ عنه بهذا الحديثِ»[2].

فهذا الحديث تفرد به السبيعي عن الأعمش، ومع ذلك لم يستنكر الحاكم تفرُّدَه به لاعتبارين:

أحدهما: أنه من كبار أصحاب الأعمش بل سيدُهم، وعليه، فمن الممكن جداً أن يسمع من الأعمش ما لا يسمعه سائرُ أصحابه.

وثانيهما: أن السبيعيَّ شاركَ شيخَه الأعمش في الروايةِ عن بعضِ الشيوخِ مما يميِّزُه عن غيره من أصحابِ الأعمش، ويجعلُ له من احتمالِ اللقاءِ به نصيباً أكبرَ ومجالاً أوسعَ.

---

(١) أخرجه الترمذي في البر والصلة، (باب: ما جاء في اللعنة)، رقم: (١٩٧٧)، ثم قال: «هذا حديث حسن غريب، وقد روي عن عبدالله من غير هذا الوجه».

(٢) المستدرك على الصحيحين، للحاكم: ١/ ٥٧، رقم: ٢٩.

وإذا كان هذا هو الأصل في تفردات الثقات، فإن القرائن التي تُلابس بعض تفردات الرواة الثقات قد تُثير في نفس الناقد شكاً وريبةً، أو قد تُنبِّهُه إلى وُجودِ وهَمٍ أوخطأ، فتدفعُه إلى إعلال الحديث، أو التوقف في قبوله والأخذ به، ولا فرق في هذا بين أن يكون المتفرِّد مشهوراً بالعدالة والضبط أو غيرَ مشهور، لأن هذا النوعَ الخاصَّ من التفردِ يكشفُ عن وجودِ وهَمٍ أو خطأٍ ليس كبارُ الحفاظِ في منأىً عنه، وهذا ما يشير إليه قول الحافظِ ابن رجب الحنبلي:

«وأما أكثر الحفاظِ المتقدمين، فإنهم يقولون في الحديثِ إذا انفردَ به واحدٌ، وإن لم يروِ الثقاتُ خلافَه: إنه لا يُتابَع عليه، ويجعلون ذلك علةً فيه، اللهم إلا أن يكونَ ممن كثُرِ حفظُه، واشتهرتْ عدالتُه وحديثُه، كالزهريِّ ونحوِه، وربما يستنكرونَ بعضَ تفرداتِ الثقاتِ الكبارِ أيضاً، ولهم في كل حديثٍ نقدٌ خاصٌّ، وليس عندهم لذلك ضابطٌ يضبطُه»(١).

وتحرزاً من الأوهام والأخطاء، التي يكثر وجودها فيما تفرَّدَ به الرواة، نجد المحدثين يُحذِّرون من الأحاديث التي تفرَّد بها بعضُ الرواةِ وإن كانوا أئمةً ثقاتاً، لأنها تثيرُ استنكاراً واستغراباً، وتقدحُ في ذهنِ النُّقادِ أنَّ خطأً أو وهَماً قد داخلَ روايتها، وتطرَّقَ إلى متنها، وفي هذا يقول الإمام أحمد «إذا سمعتَ أصحابَ الحديثِ يقولون: هذا حديثٌ غريبٌ أو فائدةٌ، فاعلم أنه خطأ، أو دخلَ حديثٌ في حديثٍ، أو خطأ من المحدِّثِ، أو حديثٌ ليس له إسنادٌ، وإن كان قد روى شعبة وسفيانُ، فإذا سمعتَهم يقولون: هذا لا شيءَ، فاعلم أنه حديثٌ صحيحٌ»(٢).

---

(١) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ٢/ ٥٨٢.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٤٢.

ويقول الإمام أبو داود السجستاني: «أحاديثُ السننِ مشاهيرُ، ولا يُحتجُّ بالغريب، والأحاديثُ التي وضعتُها في كتابِ السننِ أكثرُها مشاهيرُ، وهي عند كلِّ من كتبَ شيئاً من الحديثِ، إلا أن تمييزَها لا يقدرُ عليه كلُّ الناسِ، والفخر بها أنها مشاهيرُ، فإنه لا يُحتج بحديث غريبٍ، ولو كان من روايةِ مالكٍ ويحيى ابن سعيدٍ والثقاتِ من أئمةِ العلم، ولو احتجَّ رجلٌ بحديث غريبٍ وجدتَ من يطعنُ فيه، ولا يُحتجُّ بالحديثِ الذي قد احتجّ به إذا كان الحديثُ غريباً شاذاً فأما الحديثُ المشهورُ المتصلُ الصحيحُ فليس يقدِرُ أن يردَّه عليك أحدٌ، وقال إبراهيم النخَعِي: كانوا يكرهونَ الغريبَ من الحديثِ»[1].

ويمكن تحديدُ حالات التفرُّد التي قد تُستنكَرُ أو تُستغربُ من قِبَل نقادِ الحديث بأنها: التفردُ في طبقةٍ من الطبقاتِ التي من شأنِ الحديثِ فيها أن يكون منتشراً مشهوراً، لتوافرِ الدواعي على نقلِه: كشهرةِ الراوي مدارِ الحديثِ الذي تتفرعُ عنه الطرقُ والأسانيدُ. وكثرةِ الطلابِ الملازمينَ له، المعتنينَ بجمع حديثِه. واهتمامِ أهلِ تلك الطبقةِ بأخذِ الحديثِ من مخرجِه الأصليِّ ومنبعِه الأساسيِّ؛ فالتفرُّدُ في مثل هذه الطبقةِ هو الذي يدفَعُ الناقدَ إلى استنكارِ الحديثِ واستغرابِـه، وهذا ما يُفهمُ من كلام الإمام مسلم بنِ الحجاج:

«حُكمُ أهلِ العِلمِ والذي نعرِفُ من مذهبهم في قبول ما يتفرد به المحدث من الحديث: أن يكون قد شارك الثقات من أهل العلم والحفظ في بعض ما رووا، وأمعنَ في ذلك على الموافقة لهم فإذا وُجِد كذلك، ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابـه قُبلت زيادتُه.

فأما من تراه يَعْمَدُ لمثل حديثِ الزهريِّ، في جلالته وكثرة أصحابه الحفاظ

(١) رسالة أبي داود لأهل مكة، (تحقيق محمد الصباغ)، ص: ٢٩.

المتقنين لحديثه وحديث غيره، أو لمثل هشام بن عروة، وحديثهما عند أهل العلم مبسوط مشترك، قد نقل أصحابهما عنهما حديثهما على الاتفاق منهم في أكثره، فيروي عنهما أو عن أحدِهما العددَ من الحديث، مما لا يعرفه أحدٌ من أصحابهما، وليس ممن قد شاركهم في الصحيحِ مما عندهم، فغيرُ جائزٍ قبولُ حديثِ هذا الضربِ من الناس»[1].

والتفرد الذي يدفع الناقد إلى إعلال الحديث إما أن يدخل في مفهوم العلة بمعناها الخاص، أو أن يدخلَ في مفهومِها بمعناه العام، فإذا كان المتفردُ ثقةً وكان الإسنادُ صحيحاً، كان إعلال الحديثِ بالتفردِ داخلاً في مفهومِ العلةِ بالمعنى الخاص.

وأما إن كان المتفرِّد مجروحاً أو مجهولاً فهو من باب إعلالِ الحديثِ بالمعنى العامِّ، لأن أمرَ المجروحِ أو المجهولِ بيِّنٌ، وردَّه واضحٌ، لا يحتاجُ إلى بحثٍ أو استقراء، ومن أمثلة ذلك:

ما رواه سفيان بن حسين الواسطي، عن الزهريِّ، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الرِّجلُ جبارٌ»[2]، قال ابن عبد البر: «هذا حديثٌ لا يوجدُ عند أحدٍ من أصحابِ الزهريِّ إلا سفيانَ بنِ حسين، وهو

(١) مقدمة صحيح مسلم، ص: ٧.

(٢) أخرجه أبو داود في الديات، (باب: في الدابة تنفح برجلها)، رقم: (٤٥٩٢)، والنسائي، موقوفاً على أبي هريرة، في العارية، (باب: في الدابة تصيب برجلها)، رقم: (٥٧٨٨)، والبيهقي في (السنن الكبرى)، (باب الدابة تنفح برجلها): ٨/ ٣٤٣، رقم: (١٧٤٦٦)، ثم عقب البيهقي على لفظة (الرجلُ جِبَارٌ)، فقال: «هذه الزيادةُ ينفردُ بها سفيانُ ابن حسينٍ، عن الزهريِّ، وقد رواه مالكُ بن أنسٍ، والليثُ بنُ سعدٍ، وابنُ جريجٍ، ومعمَرٌ، وعَقيلٌ، وسفيانُ بنُ عيينةَ، وغيرُهم، عن الزهريِّ لم يذكُر أحدٌ منهم فيه (الرِّجل)».

عندهم فيما ينفردُ به لا تقومُ به حُجةٌ»[١].

وقال الحافظ ابن حجر: «اتفق الحفاظُ على تغليطِ سفيانِ بنِ حسينٍ، حيث روى عن الزهريِّ في حديثِ الباب (الرِّجْلُ جِبَارٌ) بكسر الراء وسكون الجيمِ، وما ذاك إلا أنَّ الزهريَّ مكثِرٌ من الحديثِ والأصحابِ، فتَفَرَّدَ سفيانُ عنه بهذا اللفظِ فَعُدَّ مُنكراً، وقال الشافعي: لا يصحُّ هذا»[٢].

فالحفاظ أعلوا هذا الحديث لتفرد سفيان بن حسين الواسطي في روايته عن الزهري، وهو ضعيفٌ في روايته عن الزهري[٣]، فإذا تفرَّدَ بروايةِ شيءٍ عنه لا يُقبلُ تفرده، لأن أصحاب الزهري من الكثرة والتوافر على جمع حديثه ما لا يمكن معه أن يفوتهم مثل هذا المتن الجديد، الله أعلم.

وحكى مهنا بنُ يحيى الشاميُّ، قال: سألت يحيى - ابن معين - عن سليمان بن أبي سليمان، يحدث عنه العوام بن حوشب، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الخلافة بالمدينة والمُلك بالشام»[٤]، فقال: لا نعرف هذا - يعني: سليمان بن أبي سليمان - وقال لي أحمد: «أصحاب أبي هريرة المعروفون

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر: ٧/ ٢٥، ٢٦.

(٢) فتح الباري، لابن حجر: ١٢/ ٢٥٦.

(٣) ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ٤/ ٢٢٧، وتقريب التهذيب، لابن حجر، ص: ٢٤٤.

(٤) أخرجه البخاري في ترجمة (سليمان بن أبي سليمان) في (التاريخ الكبير: ٤/ ١٥)، والحاكم في (المستدرك: ٣/ ٧٥)، رقم: (٤٤٤٠)، وقال: «صحيح»، وتعقبه الذهبي بقوله: «سليمان بن أبي سليمان وأبوه مجهولان»، والبيهقي في (دلائل النبوة: ٦/ ٤٤٧)، وابن عساكر في (تاريخ دمشق: ١/ ١٨٣)، وابن الجوزي في (العلل المتناهية: ٢/ ٧٦٦)، وقال: «هذا لا يصح».

ليس هذا عندهم»[١].

ففي هذا المثالِ نجدُ أن الإمام أحمد يُعلُّ الحديثَ بتفردِ سليمان بن أبي سليمان، عن باقي أصحابِ أبي هريرة، برواية هذا الحديثِ، وسليمانُ هذا قال فيه ابنُ معين: «لا أعرفه»[٢]، وقال فيه الدارقطنيُّ[٣] والذهبيُّ[٤]: «مجهولٌ»، فلو كان هذا الحديثُ موجوداً عند أبي هريرة فأين أصحابه، المعروفونَ بالرواية عنه الملازمون له، من روايةِ هذا الحديثِ ونقلِه.

والخلاصة: كل تفرد عن أحد مدارات الحديث المشهورة في عصر التابعين أو أتباع التابعين يثير في نفس نقاد الحديث شكاً أو استغراباً، فإذا كان المتفرد ثقة، وتبين للناقد وجودَ علةٍ قادحةٍ في هذا التفردِ كان إعلاله من باب العلة بمعناها الخاص، وأما إذا كان المتفرد ضعيفاً أو مجهولاً فإعلال حديثه الذي تفرد به واضحٌ بيِّنٌ لا يحتاج إلى شرحٍ أو استدلالٍ، ومن ثم يدخل في باب العلة بمعناها العام، ويلحق به كل نقدٍ لمتنِ حديثٍ تفرَّد به راويه سواءٌ كان خفياً أو غير خفيٍّ، قادحاً أو غيرَ قادحٍ، وهذا في منهجِ المحدثين.

وأما منهج الحنفية في إعلال متن الحديث بسبب التفرد: فيمكن للمتصفح

---

(١) منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل، أبو بكر كافي ص: ٤٥١، نقلاً عن المنتخب من علل الخلال، لابن قدامة المقدسي، ص: ٢٢٨، رقم: ١٣٧.

(٢) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ١٢٢، حيث قال: «ذكره أبي، عن إسحاق بن منصور، عن يحيى بن معين، أنه سئل عنه فقال: (لا أعرفه)».

(٣) ينظر: المغني في الضعفاء، للذهبي، ص: ١/ ٢٨٠، والكاشف، له أيضاً: ١/ ٤٥٩.

(٤) ينظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر: ٤/ ١٧١، حيث قال: «وقال الدارقطني في (العلل): مجهول، لم يرو عنه غير قتادة»، وقد حاولت الوقوف عليه في (العلل) للدارقطني فلم يتيسر لي.

لكتبهم أن يلحظ أن الحديث الآحاد عندهم ينقسم إلى قسمين: قسمٍ مقبولٍ بسبب عدم استنكارِ العملِ بمتنه، وقسمٍ مردودٍ بسببِ استنكارِ العملِ بمتنِه، وفي هذا يقول أبو زيد الدَّبُوسي:

«الغريبُ نوعان: ما لم يشتهر؛ ولكنه لم يدخلْ في حدِّ الاستنكارِ، وما دخلَ في حدِّ الاستنكار»[١].

والحديث الفرد الذي يدخل في حد الاستنكار، هو أن يرِدَ حديثٌ فردٌ في مسألةٍ تكثر حاجة الناس إليها، ويتكرر وقوعها بينهم مما يستلزم معها انتشارُ الخبرِ واستفاضتُه، لا أن ينقلَه فردٌ واحدٌ دون غيرِه.

وقد ذكر الحنفية أن سبب إعلال الخبر في هذه الحالة هو كونُه شاذاً في مسألة تعم بها البلوى، إذ المرتجى في مثل هذه الحالة، وقد توافرت الدواعي على نقلِه؛ لابتلاء العامِّ والخاصِّ به، أن ينقُلَه الجمعُ الغفيرُ والعددُ الوفيرُ.

ويمكن وصف عموم البلوى التي يُعِلُّ الحنفيةُ بسببها حديثَ الآحادِ بأنها المسألةُ التي يَحتاجُ إلى معرفةِ حكمِها جميعُ المكلفين أو أكثرُهم، مما يدفعُهم إلى كثرةِ الحديث عنها والسؤال حولها، وهذا يؤدي إلى شهرتها واستفاضتِها، واستبعادِ أن يتفرد بنقلِها راوٍ واحدٌ دون غيره[٢].

---

(١) تقويم أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي: ١/ ٤٦٥.

(٢) أصول البزدوي، ص: ١٧٣، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٩٥، وقد شرح الصنعاني مفهوم عموم البلوى في أثناء حديثه عن رد الحنفية للحديث الآحاد إذا كان في مسألة تعم بها البلوى فقال: «معنى عموم البلوى: شمول التكليف لجميع المكلفين أو اكثرِهم عملاً»، ينظر: إجابة السائل شرح بغية الآمل، للصنعاني، ص: ١٠٩.

ويبدو أن هناك فرقاً بين مفهوم عموم البلوى الذي يُستخدم عند الكلام عن ردِّ حديثِ الآحاد، وبين مفهومِ عموم البلوى الذي يستخدمه الفقهاء والذي يترادف مع مصطلح =

وقد أبان الإمام السرخسي عن هذا النوع من الإعلال، في أثناء حديثه عن أقسام الانقطاع الباطن في الخبر، فقال: «وأما القسمُ الثالث: وهو الغريبُ فيما يعمُّ به البلوى، ويحتاجُ الخاصُّ والعامُّ إلى معرفتِه، للعمل به، فإنه زيفٌ؛ لأنَّ صاحبَ الشرعِ كان مأموراً بأن يبيِّن للناسِ ما يحتاجونَ إليه، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يَحتاجُ إليه مَن بعدَهم، فإذا كانت الحادثةُ مما تعمُّ به البلوى فالظاهِرُ أنَّ صاحبَ الشرعِ لم يترُك بيانَ ذلكَ للكافَّةِ وتعليمَهم، وأنَّهم لم يتركوا نقلَه على وجه الاستفاضةِ فحين لم يشتَهِر النقلُ عنهم عرفنا أنَّه سهوٌ أو منسوخٌ»(١).

وقال الشاشي: «خبرُ الواحدِ إذا خرجَ مخالفاً للظاهِرِ لا يُعملُ به، ومن صورِ مخالفةِ الظاهِرِ عدمُ اشتهارِ الخبرِ فيما يَعمُّ به البلوى في الصدرِ الأوَّلِ والثاني؛ لأنهم لا يُتَّهمونَ بالتقصيرِ في متابعةِ السُّنّةِ، فإذا لم يشتهر الخبرُ مع شِدَّةِ الحاجةِ وعمومِ البلوى كان ذلك علامةَ عدمِ صِحَّتِه»(٢).

ولو وازن القارئ بين مفهومِ عمومِ البلوى الذي يذكره الحنفيةُ، وبين الخبرِ عن أمرٍ من أمورِ الدين الذي يلزم المكلفين علمُه، والذي ذكره الخطيب البغدادي، لوجدَ أن بينهما تقارباً شديداً، إن لم يكن هناك تطابقٌ تامٌّ. يقول الخطيب

= (الضرورة)، حيث يُمكن للمتأمِّل لعبارات الفقهاء واستخداماتهم لمصطلح (عموم البلوى) أن يستنتج أنهم يعنون به: ما يعسر الاحتراز منه، ويشق التخلص منه على عامة المكلفين، وأكثر ما يستخدمون هذا المصطلحَ في أبواب الطهارات والنجاسات ونحوها. ينظر: أصول السرخسي: ٢/ ١٨٦، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٤/ ٧٨، والمستصفى، للغزالي، ص: ١٣٦، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٣٩٩.

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٨.

(٢) أصول الشاشي، ص: ٢٨٤.

البغدادي: وهو يحكي مذهب المحدثين[١]: «الأخبارُ كلُّها على ثلاثةِ أضربٍ: فضربٌ منها يُعلمُ صحتُه، وضربٌ منها يُعلمُ فسادُه، وضربٌ منها لا سبيلَ إلى العِلمِ بكونِه على واحدٍ من الأمرينِ دون الآخَر... وأما الضربُ الثاني؛ وهو ما يُعلَمُ فسادُه، فالطريقُ إلى معرفتِه أن... يكونَ خبراً عن أمرٍ من أمورِ الدينِ يلزمُ المكلفينَ عِلمُه وقطعُ العذرِ فيه، فإذا وردَ وروداً لا يوجبُ العلمَ من حيث الضرورةُ، أو الدليلُ عُلِمَ بُطلانُه؛ لأنَّ الله تعالى لا يُلزِمُ المكلفينَ علماً بأمرٍ لا يُعلَمُ إلا بخبَرٍ ينقطعُ ويبلُغُ في الضَّعفِ إلى حدٍ لا يُعلَمُ صحتُه اضطراراً ولا استدلالاً»[٢].

فالخطيب البغدادي يبيِّن أن من طرقِ معرفةِ فسادِ الأخبار: أن يكون الخبرُ وارداً بطريقِ آحادٍ لا يُوجب اليقينَ ولا غلبةَ الظنِّ في مسألةٍ تلزمُ عامةَ المكلفين، إذ العادةُ تستوجب أن يُنقل الخبر في مثل هذه الحالةِ باستفاضة واشتهارٍ، فإذا نُقل على غير وجه الاستفاضة والاشتهار، فإن هذا النقلَ علامةٌ على فساده وعدمِ صحته، وهذا البيان من الخطيب يتطابق مع البيان الذي قدمه الإمام السرخسي في هذه المسألة والله أعلم.

ومن الجدير بالذكر، أن الحديث الآحادَ عند الحنفية لا يُعَلُّ بسبب ورودِه فرْداً في مسألةٍ تعمُّ بها البلوى إلا إذا اشتدت حاجةُ عامةِ المكلفين إلى معرفته، ولا تشتد هذه الحاجة إلا إذا كان الحديث الوارد في المسألة التي تعم بها البلوى

---

(١) يقول الخطيب البغدادي في بيان منهجه في تأليف كتاب: (الكفاية في علم الرواية): «وأنا أذكر بمشيئة الله تعالى وتوفيقه في هذا الكتاب ما بطالبِ الحديث حاجة إلى حفظه ودراسته، من بيان أصول علم الحديث، وشرائطه، وأشرحُ من مذاهب سلف الرواة والنقلة في ذلك ما يكثر نفعُه، وتعمُّ فائدتُه، ويُستدلُّ به على فضل المحدثين واجتهادهم في حفظ الدين...»، ينظر: الكفاية، ص: ٧.

(٢) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص: ١٧.

دالاً على الوجوب أو الحظر[١]، لأنه الذي يكثر سؤال المكلفين عنه، فينتشر بسبب هذا السؤال ويشتهر فيما بينهم، وأما ما كان في الأمور المباحة أو المستحبة فلا يكثر سؤال الناس عنه، ومن ثَم فليس هناك من الدواعي لاشتهاره وانتشاره.

قال أبو بكر الرازي: «وأما الأخبارُ الواردةُ في تبقية الشيء على إباحة الأصل، أو نفي حكمٍ لم يكن واجباً في الأصلِ، أو في استحباب فعلٍ، أو في تفضيل بعض القُرَب على بعضٍ، فإن هذا عندنا خارجٌ عن الاعتبار الذي قدمنا، وذلك لأنه ليس على النبي عليه ـ الصلاة ـ والسلام بيان كلِّ شيء مباحٍ، ولا توقيفُ الناس عليه بنصٍّ يذكره، بل جائزٌ له ترك الناس فيه على ما كان عليه حال الشيء من الإباحة قبل ورود الشرع.

وكذلك ليس عليه تبيين منازل القرب ومراتبها بعد إقامة الدلالة لنا على كونها قرباً، كما أنه ليس عليه أن يبين لنا مقادير ثواب الأعمال، فلذلك جاز ورود خبرٍ خاصٍّ فيما كان هذا وصفُه، وتوقيفه بعض الناس عليه دون جماعتهم، حسب ما يتفق من سؤال السائل عنه، أو وجود سبب يوجب ذِكره فيعرفه خواص من الناس، وينقلوه دون كافتهم»[٢].

ومن أمثلة ما أعلَّه الحنفيةُ بسببِ التفرُّدِ في مسألة ينبغي أن تكون مشهورة لشدة حاجة الناس إلى معرفتها وتناقل حكمها: حديث بسرةَ بنتِ صفوانَ، أنها سمعتْ رسولَ الله ﷺ يقولُ: «إذا مس أحدُكُم ذكرَه فليتوضأ»[٣].

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٩٤، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١١٢.

(٢) الفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ١٢٢.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ في (باب الوضوء من مس الفرج)، رقم: (٨٩)، وأحمد في المسند، رقم: (٢٧٣٣٤)، وأبو داود في الطهارة، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (١٨١)، والترمذي في أبواب الطهارة، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٨٢)، =

هذا الحديث أعله الحنفية بسبب تفرد بسرة بنت صفوان به، مع أنه حكم ضروري يحتاج عامة المكلفين إلى معرفته، فتفرد بسرة به دليل على كونه سهواً أو منسوخاً.

قال السرخسي: «لم نعملْ بحديثِ الوضوءِ من مَسِّ الذَّكَرِ؛ لأنَّ بُسرةَ تفردتْ بروايتِه، مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته فالقولُ بأنَّ النبيَّ ـ عليه الصلاةُ والسَّلامُ ـ خصَّها بتعليمِ هذا الحكمِ، مع أنها لا تحتاجُ إليه، ولم يعلِّم سائرَ الصحابةِ مع شِدَّةِ حاجتِهم إليه، شبهُ المحالِ»(١).

وقال عبد العزيز البخاري: «لا يُقالُ: قد رَوى هذا الحديثَ أيضاً ابنُ عمرَ(٢)، وأبو هريرةَ(٣) وجابرٌ(٤)، وسالمٌ(٥)، وزيدُ بنُ خالدٍ(٦)، وعائشةُ(٧)، وأمُّ

= وقال عقبه: «هذا حديث حسن صحيح»، والنسائي في الغسل والتيمم، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٤٤٧)، وابن ماجه في الطهارة وسننها، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٤٧٩).

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٨.

(٢) أخرجه الدارقطني في (السنن): ١/ ١٤٧، رقم: (٥)، والبيهقي في (معرفة السنن والآثار): ١/ ٢٢٣، رقم: (١٩٢).

(٣) أخرجه أحمد في (المسند): ١/ ٣٣٣، رقم: (٨٣٨٥)، والدارقطني في (السنن): ١/ ١٤٧، رقم: (٦)، البيهقي في (السنن الكبرى): ١/ ١٣٠، رقم: (٦١٩).

(٤) أخرجه ابن ماجه في الطهارة وسننها، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٤٨٠)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار): ١/ ٧٤.

(٥) هذا الحديث هو نفسه حديث ابن عمر يرويه عنه ابنه سالم، أخرجه الطحاوي في (شرح معاني الآثار): ١/ ٧٤، والطبراني في (المعجم الكبير): ١٢/ ٢٨١، رقم: (١٣١١٨).

(٦) أخرجه عبد الرزاق في (المصنف)، رقم: (٤١٢)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار): ١/ ٧٣.

(٧) أخرجه الطحاوي في (شرح معاني الآثار): ١/ ٧٤، والدارقطني في (السنن): ١/ ١٤٧، =

حَبيبةَ[١]، وغيرُهم[٢]، فكيف يكون شاذاً مع روايةِ هؤلاءِ الكبارِ؟! لأنَّا نقولُ: تلكَ الرواياتُ مُضطربةُ الأسانيدِ غيرُ صحيحةٍ؛ لضعفِ رجالِها، ولمعارضَتِها أيضاً بروايات صحيحةٍ تخالِفُها على ما بيَّنَها أبو جعفرٍ الطحاوي، رحمه الله، في (شرحِ الآثارِ)[٣] فلا ينتفي الشذوذُ بها»[٤].

= رقم: (٩)، ولفظه: (ويل للذين يمَسون فروجهم، ثم يصلون، ولا يتوضؤون)، وقال الدارقطني عقبه: «عبد الرحمن العمري ضعيف».

(١) أخرجه ابن ماجه في الطهارة وسننها، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٤٨١)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار): ١/ ٧٥، والطبراني في (المعجم الكبير): ٢٣/ ٢٣٥، رقم: (٤٥٠، و٤٥١)، والبيهقي في (السنن الكبرى): ١/ ١٢٨، رقم: (٦١٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه في الطهارة وسننها، (باب: الوضوء من مس الذكر)، رقم: (٤٨٢)، والطبراني في (المعجم الكبير): ٤/ ١٤٠، رقم: (٣٩٢٨)، من طريق أبي أيوب الأنصاري.

(٣) قال الطحاوي في (شرح معاني الآثار): ١/ ٧٦: «حدثنا محمد بن خزيمة، قال: حدثنا حجاج، قال: حدثنا مُلازِمُ، عن عبدالله بن بدر، عن قيس بن طلق، عن أبيه، عن النبي ﷺ أنه سأله رجلٌ فقال: يا نبيَّ الله، ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ما توضأ؟ فقال النبي ﷺ: (هل هو إلا بضعةٌ منك، أو مضغةٌ منك) فهذا حديثُ ملازمٍ صحيحٌ، مستقيمُ الإسنادِ، غيرُ مضطربٍ في إسناده ولا في متنه، فهو أولى عندنا مما رويناه أولاً من الآثارِ المضطربةِ في أسانيدِها.

ولقد حدثني ابن أبي عِمرانَ، قال سمعتُ عباسَ بنَ عبدِ العظيمِ العنبريَّ يقول: سمعت عليَّ بن المدينيِّ يقول: (حديثُ ملازمٍ هذا أحسنُ من حديثِ بسرةَ) فإن كان هذا البابُ يُؤخَذُ من طريقِ الإسنادِ واستقامتِه فحديثُ ملازمٍ هذا أحسنُ إسناداً، وإن كان يؤخذُ من طريقِ النَّظَرِ فإنا رأيناهم لا يختلفون أنَّ من مسَّ ذكرَه بظهرِ كفِّه أو بذراعيه لم يجب في ذلك وضوءٌ، فالنظرُ أن يكونَ مسُّه إياه ببطنِ كفِّه كذلك، وقد رأيناه لو مسَّه بفخذِه لم يجب عليه بذلك وضوءٌ، والفخِذُ عورةٌ، فإذا كانت مماسته إياه بالعورة لا توجب عليه وضوءاً فمماسته إياه بغير العورة أحرى أن لا توجبَ عليه وضوءاً».

(٤) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري: ٣/ ٢٦.

ومن الملاحظ أن الفارق بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين في هذه المسألة هو في الطبقة التي تثير الاستغراب والاستنكار، فعند المحدثين: الذي يثير الاستغراب هو التفرد عن إمام من الأئمة الذين يجمع حديثهم وتدور عليهم الأسانيد، وهم الأئمة من الصحابة والتابعين وأتباعهم، حيث إن تفرد هؤلاء بحديث ليس مما يُستغرب أو يُستنكر، وإنما الذي يستغرب ويستنكر هو التفرد عن هؤلاء الأئمة من قبل أحد تلامذتهم.

وأما عند الحنفية فينظرون إلى مضمونِ الحديثِ فإن كان في مسألةٍ تستلزمُ شهرة الحديث فلا يقبلون تفرد راوٍ بها أياً كان هذا الراوي المتفردُ سواءٌ كان صحابياً أو تابعياً أو غيرهما، لأن من شأن (الحديث) في مسألة تعم بها البلوى أن ينقل باستفاضة وتواتر لا بتفرد وآحاد، وإذا نُقل بهذا الطريق فلا ريب أن خطأً داخل روايته أو أنه منسوخ الحكم غير معمول به.

ثانياً ـ التفرد بزيادة جزء في متن الحديث:

والفرق بين التفرُّدِ بزيادةِ جُزءٍ في متن الحديث، والتفردِ في أصلِ الحديث، أن الراويَ في الحالة الثانيةِ لا يُشاركه غيرُه في روايةِ الحديثِ، وأما في الحالةِ الأولى وهي مسألةُ البحث، فالراوي الذي تفرَّدَ بزيادةِ جزءٍ في متنِ الحديثِ قد شاركَه غيرُه في روايةِ أصلِ الحديثِ، ولكنه زادَ في متنِ الحديث زيادةً لم يذكُرْها من شاركَه في روايةِ الأصلِ، ويسميها نقادُ الحديث (زيادة الثقة).

قال ابن حجر: «الفرقُ بين تفردِ الراوي بالحديثِ من أصلِه، وبين تفرده بالزيادة ظاهرٌ؛ لأن تفردَه بالحديثِ لا يلزمُ منه تطرُّق السهوِ والغفلةِ إلى غيرِه من الثقاتِ، إذ لا مخالفةَ في روايتِه لهم، بخلافِ تفردِه بالزيادةِ؛ إذا لم يروها من هم أتقنُ منه حفظاً أو أكثرُ عدداً فالظنُّ غالبٌ بترجيح روايتِهم على روايتِه، ومبنى

هذا الأمرِ على غلبةِ الظنِّ»[1].

ويُقصد بزيادةِ الثقة كما قال الحافظ ابن رجب الحنبليُّ: «أن يرويَ جماعةٌ حديثاً واحداً بإسناد واحدٍ ومتنٍ واحدٍ، فيزيدَ بعضُ الرواةِ ـ الثقات ـ فيه زيادةً لم يذكرْها بقيةُ الرواة»[2].

وعلى كلامِ ابن رجب ينبغي أن يكون المتفرِّد بالزيادةِ ممن دونَ الصحابةِ رضوان الله عليهم، لأن ما يزيدُه أحدُ الصحابة على غيره من الصحابةِ لا يُعدُّ من بابِ الحديثِ الواحد، وإنما من باب الأحاديثِ المتعدِّدَة، فكلُّ زيادةٍ يزيدُها صحابيٌّ على غيره تعدُّ حديثاً مستقلاً، ولا تدخل في مسألة زيادة الثقة. وقد أوضح ذلك ابن رجب بقوله: «فإذا رُويَ حديثان مستقلان في حادثةٍ، وفي أحدِهما زيادةٌ فإنها تُقبلُ من الثِّقَة كما لو انفرَدَ الثِّقةُ بأصلِ الحديثِ، وليس هذا من بابِ زيادةِ الثقةِ، ولاسيما إذا كان الحديثانِ موقوفينِ عن صحابيينِ، وإنَّما قد يكون أحياناً من بابِ المطلَقِ والمقيَّد»[3].

وقد أكد هذا المعنى الحافظُ ابن حجر فقال: «الذي يَبحثُ فيه أهلُ الحديثِ في هذه المسألةِ إنما هو في زيادةِ بعضِ الرواة من التابعين فمن بعدهم.

أما الزيادةُ الحاصِلَةُ من بعضِ الصحابةِ على صحابيٍّ آخرَ إذا صحَّ السندُ إليه فلا يختلفون في قبولِها؛ كحديث أبي هريرة ﷺ الذي في الصحيحين[4] في

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٩١.

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب: ٢/ ٦٣٥.

(٣) شرح علل الترمذي، لابن رجب: ٢/ ٦٣٥.

(٤) أخرجه البخاري في صفة الصلاة، (باب: فضل السجود)، رقم: (٧٧٣)، ومسلم في الإيمان، (باب: معرفة طريق الرؤية)، رقم: (١٨٢).

قصة آخِرِ من يخرجُ من النَّارِ، وأن اللّه تعالى يقولُ له، بعد أن يتمنى ما يتمنى: (لك ذلك ومثله معه)، وقال أبو سعيدٍ الخدريُّ: أشهد لسمعتُ رسولَ اللّه ﷺ يقول: (لك ذلك وعشرة أمثاله)»[١].

وإذا ظهر المقصودُ بزيادة الثقة، فإن ما يدخل منها في علل الحديث هو الزيادة التي تبيَّنَ لنقادِ الحديثِ خطؤُها أو وهَمُها، وقد يُطلِقُ عليها النقادُ مصطلحَ الشذوذِ أو النكارةِ أو الإدراجِ أو نحوِها من المصطلحات التي ترتبط بالعِلَّة[٢].

ومن خلالِ النظرِ في نصوصِ النقادِ يمكنُ القولُ: إنَّ معرفةَ حُكمِ (زيادة الثقة) إنما يقومُ به جهابذةُ النقادِ من خلالِ ملاحظةِ القرائنِ والملابساتِ التي تحيطُ بتلك الزيادةِ، فإن أظهرت القرائنُ صحةَ الزيادةِ حَكمَ الناقدُ بقبولِها، وإن دلت القرائنُ على خطأ الزيادةِ ووَهَمِها حَكمَ الناقدُ بردِّها وعدمِ قبولِها، ومن ثَمَّ تدخلُ ضِمنَ صورِ العلةِ التي يُعَلُّ بها الحديث.

ويوضح هذا المعنى قولُ الحافظِ العلائي وهو يستشكل ما ذكره ابن الصلاح في حكمِ زيادة الثقة[٣]: «الذي يظهَرُ من كلامِهم، خصوصاً المتقدمين،

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٩١، ٦٩٢.

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦١٢، ومقدمة فتح الباري، لابن حجر، ص: ٣٤٧، والموازنة بين المتقدمين والمتأخرين، للدكتور حمزة المليباري، ص: ٩١، ٩٢.

(٣) قسَّمَ ابنُ الصلاح زياداتِ الثقات إلى ثلاثة أقسام فقال: «رأيت تقسيم ما ينفرد به الثقات إلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يقع مخالفاً منافياً لما رواه سائر الثقات، فهذا حكمه الردُّ، كما سبق في نوع الشاذ، والثاني: أن لا تقع فيه منافاة ومخالفة أصلاً لما رواه غيره، كالحديث الذي تفرد برواية جملته ثقة، ولا تعرض فيه لما رواه الغير بمخالفة أصلاً، =

كيحيى بن سعيد القطان، وعبدِ الرحمنِ بنِ مهدي، ومن بعدهما: كأحمدَ بنِ حنبلٍ، وعليٍّ بن المديني، ويحيى بن معينٍ، وهذه الطبقة، ومن بعدهم: كالبخاريِّ، وأبي زرعةَ وأبي حاتمٍ الرازيينِ، ومُسلمٍ، والترمذيِّ، والنسائيِّ، وأمثالِهم، والدارقطنيِّ، والخليليِّ، كلُّ هؤلاء مقتضى تصرفهم في الزيادةِ قبولاً ورداً الترجيحُ بالنسبةِ إلى ما يقوى عِندَ الواحدِ منهم في كلِّ حديثٍ، ولا يحكمون في المسألةِ بِحُكمٍ كليٍّ يعمُّ جميعَ الأحاديثِ، وهذا هو الحقُّ»[1].

وهذا الذي قرره العلائي سبقه إلى تأكيده ابن دقيق العيد حيث قال: «إنَّ من حكى عن أهلِ الحديثِ أو أكثرِهم أنه إذا تعارض روايةُ مرسِلٍ ومسنِدٍ، أو واقِفٍ ورافعٍ، أو ناقِصٍ وزائدٍ أنَّ الحُكمَ للزائِدِ فلمْ يُصِبْ في هذا[2] الإطلاقِ، فإنَّ ذلك ليس قانوناً مُطرداً، وبمراجعةِ أحكامِهم الجزئيةِ يُعرفُ صوابُ ما نقول،

= فهذا مقبولٌ، وقد ادعى الخطيب فيه اتفاق العلماء عليه، وسبق مثاله في نوع الشاذ. والثالث: ما يقع بين هاتين المرتبتين، مثل زيادة لفظة في حديث لم يذكرها سائر من روى ذلك الحديث». ينظر: معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٨٥.

وقد تعقب الإمامُ الزركشيُّ تقسيمَ ابنِ الصلاح فقال: «هذا التقسيم ليس على وجهه، فإن الأول والثاني لا مدخل لهما في زيادة الثقة بحسب الاصطلاح، فإن المسألة مترجمة بأن يروي الحديث جماعة ويتفرد بعضهم بزيادة فيه، والقسمان قد فرضهما في أصل الحديث لا في الزيادة فيه، وإنما هما قسما الشاذ بعينه على ما ذكره هناك، فلا معنى لتكراره وإدخاله مسألة في أخرى». ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ٢/ ١٨٩.

(١) نقله الزركشي في (النكت على مقدمة ابن الصلاح: ٢/ ١٧٥، ١٧٦) عن العلائي، وقد حاولت الوقوف عليه من كتب العلائي فلم يتيسر لي، والله أعلم.

(٢) نقلها الزركشي بلفظ: «فلم نجد هذا في الإطلاق»، وهي غير واضحة المعنى، ولعل ما نقله الصنعاني (في: توضيح الأفكار: ١/ ٣٤٣) أدق في توفية الغرض، ولذلك أثبته في المتن.

وأقرب الناس إلى اطراد هذه القواعد بعض أهل الظاهر»[١].

فنقادُ الحديثِ يحكُمون على زيادةِ الثقة على حسَبِ القرائنِ التي تظهر؛ فيرجِّحُون قبولَ الزيادة أو ردَّها، فإن خلا الحديثُ أو الرواية الزائدة عن القرائنِ والملابساتِ فإن نقادَ الحديثِ يرجعون إلى الأصل الذي هو ثقة الزائد أو ضعفه، فيقبلون زيادات الثقات ويردون زيادات غيرهم[٢]، وهذا ما يُفهم من كلام ابن حجر وهو يُوجِّه كلامَ ابن الصلاح في زيادات الثقات حيث قال: «وأما ما لا يظهر فيه الترجيح، فالظاهر أنه المفروض في أصل المسألة، وعلى هذا فيكون في كلام ابن الصلاح إطلاق في موضع التقييد»[٣].

وقال أيضاً: «فحاصل كلامِ هؤلاءِ الأئمةِ: أنَّ الزيادةَ إنما تقبل ممن يكون حافظاً متقناً حيث يستوي مع من زادَ عليهم في ذلك، فإن كانوا أكثر عدداً منه، أو كان فيهم من هو أحفظُ منه، أو كان غيرَ حافظٍ ولو كان في الأصلِ صدوقاً فإن

(١) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ١٠٥، حيث نقل هذا النص عن شرح الإلمام، لابن دقيق العيد.

(٢) ويرى ابن حبان ضرورة التفريق بين زيادة الثقة في السند، وزيادة الثقة في المتن، فتقبل الأولى من المحدث دون الفقية، وتقبل الثانية من الفقية دون المحدث، وفي هذا يقول ابن حجر: «قياس تفريقِ ابنِ حبان في (مقدمة الضعفاء) بين المحدث والفقيه في الرواية بالمعنى أن يأتي هنا، فيُقال: يُفرَّق أيضاً في قبولِ الزيادة في الإسناد أو المتن بين الفقيه والمحدث، فإن كانت الزيادة من محدِّثٍ في الإسناد قُبلت أو في المتن فلا؛ لأن اعتناءَه بالإسناد أكثر، وإن كانت من فقيهٍ في المتن قُبلت أو في الإسناد فلا؛ لأن اعتناءه بالمتن أكبر، فإن تعليل ابن حبان للتفرقة المذكورة يأتي هنا سواء بل سياقُ كلامِه يرشد إليه». ينظر: النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٧٠١، ٧٠٢.

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٠٥.

زيادتَه لا تقبل، وهذا مغايرٌ لقولِ من قال: زيادةُ الثقة مقبولةٌ، وأطلقَ»(١).

وأما منهج الحنفية في إعلال متنِ الحديثِ عندما يتفرَّدُ راوٍ بزيادة جزءٍ فيه دون باقي الرواة فيظهر في حالتين:

الحالة الأولى: إذا كان الراوي الذي تفرد بالزيادةِ ليس فيه من العدالةِ والضبطِ ما يُقبل معه تفرُّدُه بأصلِ حديثٍ، ففي هذه الحالة تُعلُّ زيادتُه عند الحنفية ولا تُقبل، ويُفهم هذا المعنى مما أخرجه الطحاوي من طريق همام بن يحيى، عن قتادةَ، عن عِكرمة، عن ابن عباس، أنَّ عقبةَ بنَ عامرٍ الجهنيَّ أتى النبيَّ ﷺ فأخبرَه أن أختَه نذرت أن تمشيَ إلى الكعبة حافِيَةً ناشِرَةً شعرَها، فقال له النبيُّ ﷺ: «فلتركبْ ولتختمِرْ ولتهدِ هدياً».

ثم أخرج الطحاوي من طريق مطرِ الوراقِ، عن عِكرمة، عن عقبةَ بن عامرٍ الجهنيِّ قال: نذرت أختي أن تمشيَ إلى الكعبةِ فأتى عليها رسولُ الله ﷺ، فقال: «ما لهذه؟» قالوا: نذرتْ أن تمشيَ إلى الكعبةِ، فقال: «إنَّ الله لغنيٌّ عن مَشيِها، مُرُوها فلتركبْ ولتهدِ بدنةً».

ثم قال الطحاوي: «فقال قائلٌ: قد رَويتَ حديثَ ابن عباس، عن قَتادةَ عن عِكرمة، عنه، وعن مَطرٍ، عن عِكرمة، عنه فيما كان من رسول الله ﷺ في أُختِ عُقبةَ بنِ عامرٍ في الوجهينِ اللذينِ رويتَه مِنهُما على ما في كلِّ واحدٍ من ذَينِكَ الوجهينِ وقد رواه هشامُ بنُ أبي عبدِالله الدَّستَوائيُّ، عن قتادة، عن عِكرمة، عن ابن عباس، فلم يذكُر فيه الهديَ الذي في ذينِك الحديثينِ... وهشامُ أحفظُ من همَّامٍ، فكيف قبلتُم زيادةَ همَّامٍ عن قتادةَ عليه؟

قال الطحاوي: «جوابُنا له في ذلك بتوفيق الله وعونه: أنا قبلناها إذ كانَ

---

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٩٠.

همَّام لو روى حديثاً فانفردَ به كان مقبولاً منه، فكذلك زيادتُه في الحديثِ الذي ذكرتُ مقبولةٌ منه لاسيما وقد وافقَه على ذلك مَطرٌ، عن عِكرمة، وبالله التوفيق»(١).

فالطحاوي أوضح أن قبوله لزيادة همام بن يحيى إنما كان بسبب اندراج همام ضِـمْنَ الذين يُقبل تفردهم بأصلِ حديثٍ، ولو كان ممن لا يُقبلُ تفرُّدُهم به لأعل الطحاوي هذه الزيادة به.

وإعلال الحنفية لزيادة غير الثقة، في هذه الحالة، يدخل في مفهوم العلة عندهم، حيث إنَّ العلة عندهم ـ كما تقدَّمَ ـ تشمل كل ما يقدحُ في الحديثِ سواءٌ كان من روايةِ ثقةٍ أو غيرِه، وسواء كان هذا القادح ظاهراً أو خفياً.

وأما عند المحدثين فهذه الحالة لا تدخل في مفهوم العلة بمعناها الخاص، وإنما تدخل في مفهوم العلة بمعناها العام، والذي يتقاطع في بعض معانيه مع مفهوم العلة عند الحنفية.

الحالة الثانية: إذا أظهرت القرائن والملابسات أن الراوي واهم في زيادته وأن الصواب هو حذفها، فلا تُقبل هذه الزيادة، ولا يُعمَلُ بها، عندهم، ومن القرائن التي تدل على وهَمِ الراوي في زيادته: أن يَثبُتَ أن سماعُ الراوي لأصلِ الحديثِ كان مع غيرِه من الرواةِ في مجلسٍ واحدٍ، فإذا زاد هذا الراوي شيئاً ولم يذكره سائرُ الرواة الذين سمعوا معه أصلَ الحديث، وكانوا ممن لا يغفل مثلُهم عن مثلِها لا تُقبل منه هذه الزيادةِ، وعلل ذلك ابن أمير الحاج بقوله: «لأنَّ احتمالَ تطرُّقِ الغَلَطِ والسَّهوِ إليه أولى من احتمالِ تطرُّقه إليهم وهم بهذه المثابةِ ـ أي لا يغفل مثلُهم عن مثلِها ـ ويُحملُ على أنه سمِعَها من غير المرويِّ عنه، والتبسَ عليه الأمرُ فَظنَّ أنه سمِعَها منه»(٢).

(١) شرح مشكل الآثار، للطحاوي: ٥/ ٣٩٨، وما بعدها.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٩١.

وأما الزيادة التي لم يظهر خطؤها ووَهَمها فلا تُردُّ عند الحنفية، بل تُقبل، ويُحمل حذفُها في بعض الطرق على الاختصارِ أو النسيانِ أو قلةِ الضبط، قال الإمام السرخسي: «إذا كان في أحدِ الخبرينِ زيادةٌ لم تُذكر تلك الزيادةُ في الخبر الثاني، فمذهبُنا فيه أنه إذا كان الراوي واحداً يُؤخذُ بالمثبِتِ للزيادةِ ويُجعلُ حذفُ تلك الزيادةِ في بعضِ الطُّرُقِ مُحالاً على قلَّةِ ضبطِ الراوي وغفلتِه عن السماع»(١).

وقد قَبِلَ الحنفيةُ بموجبِ هذه القاعدةِ كلَّ زيادةِ ثقةٍ لم يظهَرْ وهَمُها، ومثَّلوا لذلك بما أخرجه الحارثي في مسنده من طريق عبدالله بن زيد، وإسماعيل ابن حماد عن أبيه، والقاسم بن معن، وغيرِهم، عن أبي حنيفة عن القاسمِ بنِ عبد الرحمنِ، عن أبيه، عن عبدالله بن مسعود أنَّ الأشعث بن قيسٍ اشترى من عبدالله رقيقاً من رقيقِ الإمارة، فتقاضاه عبدالله، فقال الأشعث: اشتريتُ منك بعشَرة آلافِ درهمٍ، وقال عبدُالله: بعتُك بعشرين ألفاً، فقال عبدالله: اجعلْ بيني وبينك رجلاً، فقال الأشعثُ: فإني قد جعلتُك بيني وبين نفسِك، فقال عبدالله: فإني سأقضي بيني وبينك بقضاءٍ سمعتُه من رسولِ الله ﷺ، سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ: إذا اختلف البيعانِ، ولم تكن لهما بينةٌ، فالقولُ ما قالَ البائعُ أو يترادَّان»(٢).

فهذا الحديث وَرَدَ عن ابن مسعود أيضاً بزيادةِ لفظةٍ في متنِه، أخرجها الحارثي أيضاً من طريق أبي عبد الرحمن المقرئ، بالسند السابق ومتنه، وزاد فيه بعد قوله: بينة: «والسلعةُ قائمةٌ»(٣).

---

(١) أصول السرخسي: ٢/ ٢٥.

(٢) ينظر: عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة، للزبيدي: ٢/ ٧١.

(٣) ينظر: عقود الجواهر المنيفة، للزبيدي: ٢/ ٧٢.

وأخرجها أيضاً أبو القاسم طلحةُ بنُ محمدِ بنِ جعفر العدل، في مسنده، من طريق المقرئ، عن أبي حنيفة، عن حمادٍ، عن إبراهيمَ أن الأشعث بنَ قيسٍ اشترى من عبدِالله بنِ مسعودٍ رقيقاً فذكر الحديث مثل الأول إلا أنه زاد بعد قوله: بينة: «والسلعةُ قائمة»[1].

(١) ينظر: عقود الجواهر المنيفة، للزبيدي: ٢/ ٧٢، وقد أخرجه أبو يوسف القاضي في (الآثار، ص: ١٨٢، رقم: ٨٣٠) بهذا السند دون زيادة: «والسلعة قائمة». وأخرجه بزيادة هذه اللفظة: الدارمي في (السنن، رقم: ٢٥٤٩)، والدارقطني في (السنن، رقم: ٦٧) من طريق عبد الرحمن بن أبي ليلى عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبدالله بن مسعود عن أبيه، عن جده. قال المنذري في مختصره: «وقد رُوِيَ من طُرُقٍ عن عبدالله بن مسعود كلها لا تثبتُ، وقد وقع في بعضها (إذا اختلف البيعان والمبيع قائم بعينه)، وفي لفظ (والسلعة قائمة) وهو لا يصحُّ، فإنها من رواية بن أبي ليلى وهو ضعيفٌ»، ولا ينقض هذا الكلام استدلال الحنفية بهذه الزيادة، لأنهم يرون أن ابن أبي ليلى لم يتفرد بها كما رأى المنذري، بل تابعه عليها معنُ بنُ عبد الرحمن أخو القاسم عند الطبراني في (المعجم الكبير، رقم: ١٠٣٦٥)، كما جاءت من رواية الإمام أبي حنيفة من طريق المقرئ، وليس في السند ابن أبي ليلى ولا من يُتكلم فيه. ينظر: عقود الجواهر المنيفة، للزبيدي: ٢/ ٧٣.
وقال البيهقي في (معرفة السنن والآثار: ٤/ ٣٧١): «أصح إسنادٍ رُوِيَ في هذا البابِ: روايةُ أبي العُمَيس، عن عبد الرحمنِ بن قيسٍ بن محمدِ بن الأشعثِ بن قيسٍ، عن أبيه، عن جدِّه»، وتعقبه الزبيدي في (عقود الجواهر المنيفة: ٢/ ٧٣) فقال: «كأنه لم يطلع على رواية الإمام، عن حماد، عن إبراهيم، فإنه رواية فقيه عن فقيه عن فقيه، وكلهم ثقات أثبات، وأبو العميس المذكور هو عتبة بن عبدالله بن عتبة بن عبدالله بن مسعود الكوفي ثقة، وعبد الرحمن بن قيس مجهول الحال كما في التقريب، وأبوه قيس مقبول من السادسة، وجده محمد بن الأشعث ليس بصحابي على الصحيح، وإنما الصحبة لأبيه، رُوِيَ ذلك عن عبدالله بن مسعود وقال الشيخ قاسم، نقلاً عن ابن عبد الهادي: هذا الحديث بمجموع طرقه يُحتج به، لكن في لفظه اختلاف». ينظر: تقريب التهذيب، لابن حجر، ص: ٣٤٨، وص: ٤٥٧، وينظر للتوسع في بيان عدم صحبة محمد بن الأشعث: الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: ٦/ ٣٢٨.

فهذه الزيادة ـ أي: «والسلعةُ قائمة» ـ عدَّها الحنفيةُ زيادةَ ثقةٍ، ولذلك قبِلُوها، وقيّدوا جريانَ التحالفِ بين المتبايعينِ، إذا اختلفا في المبيعِ أو الثمنِ، بها، وقالوا: هو حديث واحد واردٌ مع الزيادة في الأصل، ولكن بعضَ الرواةِ حذفَ الزيادةَ ولم يذكُرْها في نقلِه إما سهواً أو اختصاراً أو وَهَماً[1].

وأما ما نُسِبَ إلى الحنفيةِ: من ردِّ زيادةِ الثِّقة، وعدم قبولها، فليس في مسألة هذا الباب، وإنما في المسألة التي يختلفُ فيها مخرجُ الحديث؛ أي: عندما يأتي حديثان مستقلان، في أحدهما زيادةٌ في الحكم، ليست في الحديثِ الآخَر، ففي هذه المسألة يجعلُ الحنفية كلَّ واحدٍ من الحديثينِ مستقلاً عن الآخر، ويرجحون زيادة العموم أو الإطلاق، ولا يُحمل العامُّ على الخاص، ولا المطلق على المقيد[2].

قال السرخسي: «فأما إذا اختلفَ الراوي فقد عُلِمَ أنهما خبرانِ، وأنَّ النبيَّ عليه السلامُ إنما قال كلَّ واحدٍ منهما في وقتٍ آخرَ فيجبُ العملُ بهما عند الإمكانِ، كما هو مذهبنا في أن المطلقَ لا يُحملُ على المقيَّدِ في حكمين»[3].

فالمسألة من مسائل البيان من قواعد أصول الفقه، وليست من باب (زيادة الثقة) في الحديث الذي اتحد مخرجه كما قرر المحدثون والحنفية في غير ما موضع.

* * *

(١) ينظر: فتح الغفار بشرح المنار، لابن نجيم، ص: ٣٢٠، وفواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت، للأنصاري: ٢/ ١٧٣.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٩٣.

(٣) أصول السرخسي: ٢/ ٢٦.

*** المطلب الثاني ـ الإعلال بالمخالفة:**

المخالفةُ والخِلافُ لغة: مصدران للفعل الرباعي (خالف)، ويقصد بهما التضاد وعدم الاتفاق[١]، قال الراغب: المخالفة: أن يأخذَ كلُّ واحدٍ طريقاً غيرَ طريقِ الآخَرِ في حالِه أو قولِه، والخلافُ أعمُّ من الضِّدِّ؛ لأنَّ كلَّ ضِدَّينِ مختلفانِ، وليس كلُّ مختلفينِ ضدَّين»[٢].

وأما في الاصطلاح، فلم يذكر العلماء تحديداً لمفهوم المخالفة، ولا شرحاً لمعناها، ويمكن أن يُستخرج توصيفٌ أو تعريفٌ لها من خلال النظر في تطبيقات النقاد، وطرقِ التعليلِ التي استعملوها في إعلالِ متونِ الأحاديثِ والآثار.

وقد استخدم المحدثون الفعل (خالف) بمعنى التغاير وعدم الاتفاق الذي هو أعم من التضاد، ومن استخداماتهم له بهذا المفهوم قول حماد بن زيد: «ما أبالي من خالفني إذا وافَقني شعبة، لأن شعبة كان لا يرضى أن يسمع الحديث مرةً»[٣].

فالمخالفة التي يقصدها حماد أعمُّ من التضاد، بل تشملُ كلَّ تغايرٍ أو عدمِ اتفاقٍ في اللفظ المسموعِ سواءٌ كان فيه تضادٌّ أو لم يكن، وعلى هذا المعنى يُحمل قول يحيى بن سعيد القطان:

«ما بالكوفة أحدٌ يخالفني أشدُّ عليَّ من مخالفة ـ يحيى بن زكريا ـ بن أبي زائدة»[٤].

---

(١) ينظر مادة (خلف) في المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده: ٥/ ٢٠٠، وتاج العروس، للزبيدي: ٢٣/ ٢٧٤، والمصباح المنير، للفيومي: ١/ ١٧٩.

(٢) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص: ١٥٦.

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: ١/ ١٦١.

(٤) تذكرة الحفاظ، للذهبي: ١/ ٢٦٨.

وقوله أيضاً: «ليس أحدٌ أحبُّ إليَّ من شعبة، ولا يعدِلُه عندي أحدٌ، إذا خالَفَه سفيانُ أخذت بقولِ سفيان»[١].

وقد عدَّ المحدثون المخالفةَ قرينةً قويةً على وجودِ علة في الحديث، كما تقدم تنبيه ابن الصلاح على ذلك حيث قال: «ويُستعانُ على إدراكها بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له مع قرائنَ تنضم إلى ذلك»[٢]، فمن خلال الموازنة بين ألفاظ الرواة ومراتبهم في الحفظ والإتقان تُدرك المخالفة التي هي دليل العلة في متن الحديث، ويؤكد هذا ما قاله الإمام مسلم: «وعلامةُ المنكَر في حديثِ المحدِّث، إذا ما عُرِضتْ روايتُه للحديثِ على روايةِ غيرِه من أهلِ الحِفظِ والرِّضا، خالفتْ روايتُه روايَتَهم، أو لم تكد توافِقُها، فإذا كان الأغلبُ من حديثِه كذلك كان مهجورَ الحديثِ غيرَ مقبولِه ولا مستعمَلِه»[٣].

فهذه النصوص تُظهر أن مفهوم المخالفة إنما يعني التغاير أو عدم التوافق في نقل متن من متون الأحاديث، وهذا التغاير أعم من أن يكون هناك تضاد أو لا يكون، وعليه فالمخالفة تشمل في مفهومها كل تغاير بين الرواة سواء كان فيه تضاد أو لم يكن، كما تشمل كل تغاير يقع بين متن الحديث المنقول وبين أصل من أصول الشريعة، كالقرآن والسنة والقياس وعمل الصحابة، وغيرها.

وقد اتخذ الإعلال بالمخالفة بهذا المعنى صوراً مختلفة، من أهمها:

---

(١) مسند ابن الجعد، لعلي بن الجعد البغدادي، ص: ٢٨٣.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٨٩.

(٣) مقدمة صحيح مسلم، ص: ٧.

أولاً ـ إعلال متن الحديث بمخالفة القرآن:

متن الحديث إما أن يُنقل بطريقِ التواتُرِ أو بطريقِ الآحاد، فإن نُقِلَ بطريقِ التواترِ فمن غيرِ الممكن أن يختلفَ مع نصِّ القرآن الكريم؛ لأنه منقول بالتواتر أيضاً وكلاهما من مصدر واحد هو الوحي.

وإن نُقل بطريقِ الآحادِ، وكان هناك مخالفةٌ في هذا المتن لنص القرآن، فإن هذه المخالفةَ يمكن إرجاعُها إلى أحد أمرين:

إما أن تكون بسبب الفهمِ الخطأ لمتنِ الحديثِ أو لنص القرآنِ، حيث إن كثيراً من المخالفات الظاهرية تتلاشى بعد النظر الدقيق في النصوص، ويظهر التآلف والتكامل فيما بينها.

وإما أن تكون بسبب وجود علة في سند الحديث، لأنه لا يمكن أن يكون الحديث صحيح السند، خالياً من العلة، ويكون مخالفاً لنص القرآن الكريم كما تقدم في مسألة الحديث المتواتر.

ولا يختلف المحدثون والحنفيةُ في هذه المسألةِ، إذ نجدُ أنَّ هذا الإعلالَ نشأ منذ عصر الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، ومن أمثلة ذلك:

ما حدَّث به أبو إسحاق السبيعي، عن الشعبي، عن فاطمة بنت قيس، قالت: طلَّقني زوجي، فأردتُ النُّقْلَةَ، فأتيتُ رسولَ ﷺ، فقال: «انتقلي إلى بيتِ ابن عمِّكِ عمرِو بنِ أمِّ مكتومٍ فاعتدِّي فيه» فحصبه الأسودُ ـ أي حصبَ الشعبي ـ وقال: ويلك لِمَ تفتي بمِثْلِ هذا؟! قال عمرُ: «إن جئتَ بشاهدينِ يشهدانِ أنهما سمِعَاه من رسولِ الله ﷺ، وإلا لم نتركْ كتابَ الله لقولِ امرأةٍ، ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ

بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[الطلاق: ١][(١)].

فسيدُنا عمرُ ﷺ وجدَ أنَّ بين الحديث الذي تفرَّدَت بنقله فاطمة بنت قيس، وبين نص القرآن تخالفاً؛ فأعلَّ حديث فاطمة بمخالفته لنص القرآن، وقال فيما أخرجه مسلم: «لا نترك كتابَ الله وسنةَ نبيِّنا ﷺ لقولِ امرأةٍ لا ندري لعلَّها حفظتْ أو نسيت»[(٢)].

وأخرج ابن عساكر من طريق الهيثم بن عمران، قال: سمعتُ الأوزاعيَّ، وسأله منيب ـ الأوزاعي ـ فقال: أَكُلُّ ما جاءنا عن النبيِّ ﷺ نقبلُه؟ فقال: نقبلُ منه ما صدَّقَه كتابُ الله فهو منه، وما خالفه فليسَ منه، قال له منيبٌ: إنَّ الثقاتَ جاءوا به!؟ قال: فإن كان الثقاتُ حملوهُ من غيرِ الثقات؟!»[(٣)].

فالأوزاعي يرى أن مخالفة حديثٍ لنصِّ القرآنِ تعني أن هناك علةً في سندِ الحديث، إذ قد يكونُ بعضُ الثقاتِ في سنده حملوه عن غير الثقات كما قال.

ولا يختلف منهج الحنفية عن منهج المحدثين في هذه المسألة، حيث ذهبوا إلى إعلال الحديث الآحاد عندما يخالف نص القرآن الكريم، وقد عبَّر أبو يوسف القاضي عن هذا المنهج بقوله:

«عليكَ بما عليه الجماعةُ من الحديثِ، وما يعرِفُه الفقهاءُ، وما يوافقُ

---

(١) أخرجه بهذه السياقة النسائي في الطلاق، (باب: الرخصة في خروج المبتوتة من بيتها...)، في (السنن الكبرى، رقم: ٥٧٤٣)، و(المجتبى، رقم: ٣٥٤٩)، وأبو عوانة في (المسند، رقم: ٤٦١٧)، كما أخرجه مسلم موزعاً على روايتين في الطلاق، (باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها)، رقم: (١٤٨٠).

(٢) أخرجه مسلم في الطلاق، (باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها)، رقم: (١٤٨٠).

(٣) تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٦٠/ ٣٧٨.

الكتابَ والسنةَ، فقس الأشياءَ على ذلك، فما خالفَ القرآنَ فليسَ عن رسولِ الله ﷺ وإن جاءتْ به الروايةُ»(١).

ولم يكن هذا المنهج الذي عبَّر عنه أبو يوسف بِدْعاً من القولِ في مذهب الحنفية، بل إن شيخ الحنفية أبو حنيفة النعمان قرر هذا المعنى بأوضح عبارة وأبين كلامٍ حيث أجاب مَن سأله عن أُناسٍ روَوا حديثَ «إن المؤمن إذا زنى خلع الإيمان من رأسه كما يخلع القميص، ثم إذا تاب أعيد إليه إيمانه»(٢)، وهو يخالف ما ذهب إليه؟ فأجابهم بقوله:

«أُكَذِّبُ هؤلاء ـ أي الرواةَ ـ ولا يكونُ تكذيبي لهؤلاء وردِّي عليهم تكذيباً للنبي ﷺ، إنما يكون التكذيبُ لقول النبي عليه السلام أن يقولَ الرجلُ: أنا مُكذِّبٌ لقولِ نبيِ الله ﷺ، فأما إذا قال الرجلُ: أنا مؤمنٌ بكلِّ شيءٍ تكلَّمَ به النبيُّ عليه الصلاة والسلام غيرَ أنَّ النبيَّ عليه الصلاة والسلامُ لم يتكلَّم بالجورِ، ولم يخالف القرآنَ، فإن هذا القولَ منه هو التصديقُ بالنبيِّ وبالقرآنِ، وتنزيهٌ له من الخلافِ على القرآنِ، ولو خالفَ النبيُّ القرآنَ، وتقوَّلَ على الله غير الحقِّ لم يدَعْه الله حتى يأخُذَه باليمينِ، ويقطعَ منه الوتينَ، كما قال الله ﷻ في القرآن:

---

(١) تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: ٦٠/ ٣٧٨.

(٢) أخرجه الحاكم في (المستدرك: ١/ ٧٣) من طريق عبدالله بن الوليد عن ابن حجيرة أنه سمع أبا هريرة ﷺ يقول: قال رسول الله ﷺ: «من زنى وشرب الخمر نزع الله منه الإيمان كما يخلع الإنسان القميص من رأسه»، ثم قال: «قد احتج مسلم بعبد الرحمن ابن حجيرة وعبدالله بن الوليد، وهما شاميان»، كما أخرجه أبو داود في السنة، (باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه)، رقم: (٤٦٩٠) بلفظ: «إذا زنى الرجل خرج منه الإيمان كان عليه كالظلة فإذا انقطع رجع إليه الإيمان)، قال الحافظ العراقي في (طرح التثريب: ٧/ ٢٥٠): «إسناده جيد».

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧]، ونبيُّ الله لا يخالفُ كتابَ الله تعالى، ومخالفُ كتابِ الله لا يكونُ نبيَّ الله.

وهذا الذي رووه خلافَ القرآنِ؛ لأنه قال الله تعالى في القرآن: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[النور: ٢]، ولم ينف عنهما اسم الإيمان، وقال الله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ﴾[النساء: ١٦]، فقوله «مِنْكُم» لم يعن به اليهود ولا النصارى، وإنما عنى به المسلمين، فردُّ كلِّ رجلٍ يحدث عن النبي ﷺ بخلاف القرآن ليس ردًّا على النبي ﷺ ولا تكذيباً له، ولكن ردٌّ على من يحدث عن النبي ﷺ بالباطل، والتهمة دخلت عليه، ليس على نبي الله عليه السلام، وكذلك كل شيء تكلم به نبي الله عليه الصلاة والسلام سمعناه أو لم نسمعه فعلى الرأس والعين، قد آمنا به كما قال نبي الله.

ونشهد أيضاً على النبي ﷺ أنه لم يأمرْ بشيءٍ نهى اللهُ عنه، ولم يقطع شيئاً وصله الله، ولا وصف أمراً وصف الله ذلك الأمر بغير ما وصف به النبي ﷺ ونشهد أنه كان موافقاً لله في جميع الأمور، لم يبتدع، ولم يتقول على الله غير ما قال الله تعالى، ولا كان من المتكلفين، ولذا قال الله تعالى: من يطع الرسول فقد أطاع الله»[1].

وقد استدل الإمام السرخسي على هذا المعنى الذي ذكره أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله ﷺ: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وكتاب الله أحق»[2]،

---

(١) العالم والمتعلم، للإمام أبي حنيفة، ص: ٢٩ ـ ٣١.

(٢) أخرجه البخاري في الشروط، (باب: المكاتب وما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله)، رقم: (٢٥٨٤)، ومسلم في اللعان، (باب: إنما الولاء لمن أعتق)، رقم: (١٥٠٤) كلاهما عن عائشة رضي الله عنها.

حيث فسَّر هذا الحديث بقوله: «والمراد: كلُّ شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى، لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينُه في كتاب الله تعالى، فإن عين هذا الحديث لا يوجد في كتاب الله تعالى»(١).

وقال أيضاً: «لأن الكتاب مُتيقَّنٌ به، وفي اتصال خبرِ الواحدِ برسولِ الله ﷺ شبهةٌ، فعند تعذُّر الأخذ بهما لا بدَّ من أن يُؤخَذَ بالمتيقَّنِ ويترَكَ ما فيه شبهةٌ، والعامُّ والخاصُّ في هذا سواءٌ، لما بيَّنَّا أن العامَّ موجِبٌ للحُكم فيما يتناوله قطعاً كالخاصِّ، وكذلك النصُّ والظاهرُ سواءٌ؛ لأن المتنَ من الكتابِ متيقَّنٌ به، ومتنُ الحديثِ لا ينفكُّ عن شبهةٍ، لاحتمال النقلِ بالمعنى، ثم قِوامُ المعنى بالمتن، فإنما يُشتَغَل بالترجيح من حيث المتنُ أوَّلاً إلى أن يجيءَ إلى المعنى، ولا شكَّ أن الكتابَ يترجَّح باعتبار النقل المتواتر في المتن على خبر الواحد، فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزيافة فيه»(٢).

ثم قال مؤكِّداً على ضرورة عرض متن الحديث على نصوص الكتاب والسنة: «ففي هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير، وصيانة للدين بليغة، فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة، فإن قوماً جعلوها أصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله ﷺ، ومع أنها لا توجب علم اليقين، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعاً، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به، فوقعوا في الأهواء والبدع بمنزلة من أنكر خبر الواحد»(٣).

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٤.

(٢) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٥.

(٣) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٧.

ثانياً ـ إعلال متن الحديث بمخالفة المعروف من السنن النبوية:

ومخالفة الحديث لغيره إما أن تكون في حالة اتحاد مخرج الحديث، وإما أن تكون في حالة اختلاف مخرج الحديث، ولذلك لا بد من تقسيم هذه المسألة إلى قسمين:

الأول ـ مخالفة متن الحديث لغيره مع اتحاد المخرج:

ويُقصد بهذه الحالة أن يُروى الحديثُ الذي اتحدَ مخرجُه على وجهٍ معيَّنٍ من عددٍ من الرواة، وينفردَ عنهم راوٍ فيرويَه على وجهٍ يخالفُ فيه سائرَ الرواة، وفي هذه الحالة إما أن يُحكمَ على الرواية المخالفة بالردِّ، وتوصفَ عندئذ بالشذوذِ أو النَّكارةِ، وإما أن يَتوقَّفَ الناقدُ فيها فلا يَتمَكَّنُ من الحكمِ على واحدةٍ منها بالقبولِ أو الردِّ، لتساوي درجات القوة بين المتخالفات فيحكمَ باضطرابِ الروايةِ وعدمِ قبولِها.

قال الحافظ ابن حجر: «وأما المخالَفَةُ، وينشأ عنها الشذوذُ والنَّكارةُ، فإذا روى الضابطُ والصدوقُ شيئاً، فرواه من هو أحفظُ منه أو أكثرُ عدداً بخلافِ ما روى بحيثُ يتعذَّرُ الجمعُ على قواعِدِ المحدثينَ، فهذا شاذٌّ، وقد تشتدُّ المخالَفَةُ أو يضعفُ الحِفظُ فيُحكم على ما يخالِفُ فيه بكونِه منكَراً»(١). وهذا إذا أمكن الترجيح، وأما عند تعذره، وتساوي المتخالفين في القوة فيلجأ الناقد إلى الحكم على الروايتين بالاضطراب.

وحكمُ الناقدِ على الروايةِ المخالِفةِ بالردِّ إنما يكون بعدة أسباب منها: القلب، والتصحيف، والزيادة المردودةُ.

وقد حكم المحدثون على كل رواية مخالفة بما يناسبها من الأحكام.

---

(١) مقدمة فتح الباري: ١/ ٣٨٤، ٣٨٥.

ولم يختلف الحنفيةُ عن المحدثين في هذا الباب، حيث يمكن أن يلاحظَ المتصفحُ لأحكامهم على الأحاديث ممارسةً للقواعد نفسِها التي سار عليها المحدثون، ومن الأمثلة التي تؤكد ذلك ما أخرجه الإمامُ الطحاوي بسنده إلى أنسِ بنِ مالكٍ، قال: أتى رَسُولَ اللَّه ﷺ نفَرٌ من حَيٍّ من أَحياءِ الْعَرَبِ، فَأَسْلَمُوا وبَايعُوهُ فَوَقَعَ المُومُ، وهو الْبِرْسَامُ، فَقَالُوا: يا رَسُولَ اللَّه، هذا الْوَجَعُ قد وَقَعَ فَلَوْ أَذِنْتَ لنا فَخَرَجْنَا إِلَى الإِبلِ وَكُنَّا فيها، قال: نعم اخْرُجُوا فَكُونُوا فيها فَخَرَجُوا فَقَتَلُوا أَحَدَ الرَّاعِيَيْنِ وَذَهَبُوا بِالإِبِلِ، قال: وَجَاءَ الآخَرُ وقد جُرِحَ فقال: قد قَتَلُوا صَاحِبِي وَذَهَبُوا بِالإِبِلِ، وَعِنْدَهُ شَبَابٌ من الأَنْصَارِ قَرِيبٌ من عِشْرِينَ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَبَعَثَ مَعَهُمْ قَائِفاً فَقَصَّ آثَارَهُمْ، فَأُتِيَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ»[1].

وأخرج في هذا الباب كثيراً من الروايات كلها عن أنس بن مالك ثم قال:

«وقد رَوَى بَعْضُ الناس حَدِيثًا فيه من كَلَامِ أنسِ بن مَالِكٍ حَرْفٌ زَائِدٌ على جَمِيعِ ما في هذه الأَحَادِيثِ التي قد رَوَيْنَاهَا في هذا الْبَابِ وهو ما قد حدثنا أَحْمَدُ ابن شُعَيْبٍ قال: أخبرنَا الْفَضْلُ بن سَهْلٍ قال: حدَّثنا يحيى بن غَيْلَانَ، ثِقَةٌ مَأْمُونٌ، قال: حدَّثنا يَزِيدُ بن زُرَيْعٍ، عن سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ، عن أَنَسِ بن مَالِكٍ ﷺ، قال: إِنَّمَا سَمَلَ رسولُ اللَّهِ ﷺ أَعْيُنَ أُولَئِكَ لأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرُّعَاءِ»[2].

قال الطحاوي: «فكان في هذا الحديث من قَوْلِ أَنَسٍ ما قد ذَكَرْنَاهُ فيه عنه، وَهَذَا الْحَدِيثُ عِنْدَنَا مُنْكَرٌ؛ لأَنَّ فيما قد تَقَدَّمَتْ رِوَايَتُنَا له في هذا الْبَابِ أَنَّ أَحَدَ رَاعِيَيْ رسول اللَّهِ ﷺ الذي كان في تِلْكَ الإِبلِ لَمَّا جَاءَهُ قال قد قَتَلُوا

---

(١) شرح مشكل الآثار، للطحاوي: ٥/ ٦٧.

(٢) شرح مشكل الآثار، للطحاوي: ٥/ ٧١.

صَاحِبِي وفي ذلك ما يَنْفِي أَنْ يَكُونَ كان مَسْمُولَ الْعَيْنِ»[١].

فالطحاوي حكم بنكارة ما روي عن أنس مما فيه مخالفة للروايات المحفوظة عنه، وهذا مما لا يختلف فيه منهج الحنفية عن منهج المحدثين، والله أعلم.

وأما إذا لم يمكن الترجيح بين المتخالفات فإن الحنفية يحكمون باضطراب الرواية وردِّها كالمحدثين، ومن أمثلة ذلك ما قاله الإمام الطحاوي بعد أن أخرج عددا من الروايات المتخالفة في صفة وتر النبي ﷺ: «فلما اضطربَ ما رُوِيَ عن عروة في هذا، عن عائشة من صفةِ وِتْرِ رسولِ الله ﷺ لم يكن فيما رُوِيَ عنها في ذلك حجةٌ، ورجعنا إلى ما روى عنها غيرُه»[٢].

الثاني ـ مخالفة متن الحديث لغيره مع اختلاف المخرج:

والمقصود في هذا الباب أن يأتي حديثٌ عن النبيِّ ﷺ دالاً على حُكمٍ معين، ويكون مخالفاً لمضمونِ حديثٍ مشهورٍ، أو ما دلَّت عليه مجموعةٌ من الأحاديثِ المعروفة، ومن المعلومِ أن الحديثَ كلَّه صادرٌ عن مصدرٍ واحدٍ هو النبيُّ المعصومُ ﷺ، وعليه، فلا يمكن أن تتخالفَ الأحاديثُ، ولا أن تتضارب معانيها ومضامينها، فإذا وجد شيء من ذلك كان عائداً إلى أحد أمرين:

إما أن يكون التخالف بين الأحاديث ناشئاً بسبب توهم التعارض، وهو في الحقيقة معدوم لإمكان التأليف بين مضامينها، وسهولة الجمع بين معانيها على الناقد المتبحر، إذ يكون «لكلِّ واحدٍ من الحديثينِ موضعٌ فإذا وُضِعَ بموضِعِه زالَ ما توهَّمُوهُ من الاختلافِ»[٣]، ومن هنا يقول الحافظ الكبير محمد بن

---

(١) شرح مشكل الآثار، للطحاوي: ٥/ ٧١، ٧٢.

(٢) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٢٨٤.

(٣) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة الدِّيْنَوَري، ص: ٣٢٣.

إسحاق بن خُزَيْمَةَ: «لا أَعْرِفُ أنه رُوِيَ عن النَّبِـيِّ ﷺ حديثانِ بإسنادينِ صحيحينِ متضادَّينِ، فمن كان عندَه فليأتني به لأؤلِّفَ بينهما»(١).

وقال الإمام الطحاوي: «أَوْلَى الأَشْيَاءِ بِنَا إِذَا رُوِيَ حَدِيثَانِ عن رسول اللَّهِ ﷺ فَاحْتَمَلاَ الاِتِّفَاقَ وَاحْتَمَلاَ التَّضَادَّ أَنْ نَحْمِلَهُما على الاِتِّفَاقِ لاَ على التَّضَادِّ»(٢).

وإما أن يكون التخالف ناشئاً عن وجود علة في أحد الخبرين، ووَهَمٍ في روايته، ومن ثَمَّ، فإن المحدِّثَ الناقِدَ في هذه الحالة يجعل المشهورَ هو الأصل الثابت، والذي خالفه هو المردود الذي لا يصح قبوله.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره الجُوزجانيُّ (ت٢٥٩هـ) في ترجمة (الحارث بن عبدالله الهمْداني)، حيث قال: «أمْرُ (الحارثِ) في حديثِه بيِّنٌ عند من لم يُعْمِ الله قلبَه، وقد روى عن عليٍّ تشهُّدَاً خالفَ فيه الأمَّةَ، قال: كان يقولُ: (بسمِ اللهِ، خيرِ الأسماءِ، التحيَّاتُ لله، ما طاب فلِلَّه، وما خبُثَ فلغيرِه، أشهد أنْ لا إله إلا اللهُ، وأنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، أشهدُ أنَّه نِعْمَ الرَّبّ، ونِعْمَ الرَّسُولِ محمدٍ، السَّلامُ على نبيِّ الله، السلامُ على أنبياءِ اللهِ، السلامُ على المؤمنينَ والمؤمناتِ، من غابَ مِنهم ومن شَهِد)(٣)، ونحوَ هذا، والتشهُّدُ عن ابن مسعود وأبي موسى وابن عباس كأنَّهم تكلَّمُوا بلسانٍ واحِدٍ عن النبيِّ ﷺ محفوظٌ مشهورٌ»(٤).

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ٢٨٤، والمقنع في علوم الحديث، لابن الملقن: ٢/ ٤٨٢، والغاية في شرح الهداية، للسخاوي، ص: ٢٣١، وقد حاولت الوقوف عليه في كتب ابن خزيمة فلم يتيسر لي، والله أعلم.

(٢) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ٤/ ٢٧٤.

(٣) ولم يخرجه من طريق الحارث عن علي غير الجوزجاني، والله أعلم.

(٤) أحوال الرجال، للجوزجاني، ص: ٤١، ٤٢.

فالحافظ أبو إسحاق الجوزجاني أعلَّ حديث الحارث بن عبدالله بمخالفته المعروف المشهور من ألفاظ التشهد المروية عن ابن مسعود وأبي موسى وابن عباس ولذلك وصف التشهد المنقول عنهم بأنه «مَحفوظٌ مَشهورٌ»، والله أعلم.

ومن الأمثلة أيضاً ما حدَّث به أبو بكر المروذي، قال: «ذكرتُ له ـ يعني لأحمدَ بنِ حنبلٍ ـ حديثَ زُهَيرِ بنِ مُحمَّدٍ، عن العَلاءِ، عن أبيهِ، عن أبي هريرة، قال: قال رسولُ الله ﷺ: (إذا كان نصفُ شَعبانَ فلا صومَ)[١]، فأنكرَهُ، وقال: سألتُ ابنَ مهديٍّ عنه فلمْ يُحدِّثْني به، وكان يتوقَّاه، ثم قالَ أبو عبدالله: (هذا خلافُ الأحاديثِ التي رُويتْ عنِ النبيِّ ﷺ»[٢].

فالإمام أحمد أعلَّ حديث العلاء بن عبد الرحمن لمخالفته المشهور الثابت عن النبي ﷺ في صيام شهر شعبان، ومنها حديث عائشة رضي الله عنها قالت «كان رسول اللهِ ﷺ يَصُومُ حتى نَقُولَ لاَ يُفْطِرُ وَيُفْطِرُ حتى نَقُولَ لاَ يَصُومُ فما رأيت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَكْمَلَ صِيَامَ شَهْرٍ إلا رَمَضَانَ وما رَأَيْتُهُ أَكْثَرَ صِيَامًا منه في شَعْبَانَ»[٣].

وحديثها أيضاً «لم يَكُنْ النبي ﷺ يَصُومُ شَهْرًا أَكْثَرَ من شَعْبَانَ فإنه كان يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ»[٤].

ومنها حديث أم سلمة «أَنَّهُ لم يَكُنْ يَصُومُ من السَّنَةِ شَهْرًا تَامًّا إلا شَعْبَانَ

---

(١) تقدم تخريجه ص: ٣٠٥.

(٢) علل الحديث، ومعرفة الرجال، للإمام أحمد بن حنبل، ص: ١١٧، ١١٨.

(٣) أخرجه البخاري في الصوم، (باب صوم شعبان)، رقم: (١٨٦٨)، ومسلم في الصيام، (باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان...)، رقم: (١١٥٦).

(٤) أخرجه البخاري في الصوم، (باب صوم شعبان)، رقم: (١٨٦٩).

يَصِلُهُ بِرَمَضَانَ»[١].

فهذه الأحاديث الثابتة المشهورة التي تدل على أن النبي ﷺ كان يكثر من الصيام في شهر شعبان بل يصله برمضان، وهذا ما رآه الإمام أحمد مخالفاً للحديث الذي تفرد به العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه[٢].

ولم يختلف منهجُ الحنفيةِ عن منهجِ المحدثينَ في هذه المسألةِ حيث ذهبوا إلى إعلال أحاديث الآحاد التي تتخالف في مضامينها مع مضامين غيرها من الأحاديث المشهورة أو التي درج عليها عمل السلف من الصحابة والتابعين، وفي هذا يقول أبو يوسف القاضي:

«الرواية تزداد كثرةً، ويخرجُ منها ما لا يُعرَفُ، ولا يعرِفُه أهلُ الفِقْهِ، ولا يُوافِقُ الكتابَ ولا السُّنَّةَ، فإياكَ وشاذَّ الحديثِ، وعليكَ بما عليهِ الجماعةُ من الحديثِ، وما يعرِفُه الفقهاءُ، وما يوافِقُ الكتابَ والسُّنَّةَ فقسِ الأشياءَ على ذلك»[٣].

وهذا الذي قرره أبو يوسف درج عليه علماء الحنفية فأصلوه في كتبهم، وطبقوه في تفريعات مسائلهم، وفيه يقول الإمام السرخسي:

---

(١) أخرجه أبو داود في الصيام، (باب فيمن يصل شعبان برمضان)، رقم: (٢٣٣٦)، والنسائي في الصيام، (صوم النبي ﷺ...)، رقم: (٢٣٥٣).

(٢) ينظر: سنن أبي داود: ٢/ ٣٠٠، رقم: (٢٣٣٧) حيث صرح بتفرد العلاء به، وقال: «لم يجئ به غيرُ العلاء عن أبيه». لكن من الجدير بالملاحظة في هذا المقام أن القول بوجود المخالفة بين الأحاديث ورد بعضها اعتماداً على هذه القاعدة مما تختلف فيه الأنظار، وتتباين فيه الآراء، ومن هنا نجد الحافظ أبو داود السجستاني بعد أن حكى ردَّ الإمامِ أحمدَ له قال: «وليس هذا عندي خلافُه».

(٣) الرد على سير الأوزاعي، لأبي يوسف، ص: ٣١.

«الغريبُ من أخبارِ الآحادِ إذا خالفَ السُّنَّةَ المشهورةَ فهو منقطِعٌ في حُكمِ العمَلِ به؛ لأنَّ ما يكونُ مُتواتِراً من السُّنَّةِ أو مُستفيضاً أو مُجمعاً عليه فهو بمنزِلَةِ الكِتابِ في ثُبوتِ عِلمِ اليقينِ به، وما فيه شبهةٌ فهو مردودٌ في مقابلَة اليقينِ، وكذلك المشهورُ من السُّنَّةِ فإنه أقوى من الغريبِ لكونِه أبعدَ عن موضعِ الشُّبهةِ، ولهذا جاز النسخُ بالمشهورِ دونَ الغريبِ؛ فالضعيف لا يظهرُ في مقابلَة القوي»[1].

ثم ضرب السرخسي أمثلة على إعلال الحنفية الحديث الآحاد بمخالفته للسنة المشهورة فقال:

«ولهذا لم يُعملْ بخبرِ (القضاءِ بالشاهد واليمين)[2] لأنه مخالفٌ للسنةِ المشهورةِ، وهو قولُه عليه السلامُ: (البيِّنَةُ على المدعي، واليمينُ على من أنكَرَ)[3] من وجهينِ:

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٦.

(٢) أخرجه مسلم في الأقضية، (باب القضاء باليمين والشاهد)، رقم: (١٧١٢) عن ابن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه الدارقطني، في (السنن): ٤/ ٢١٨، رقم: (٥٢)، والبيهقي في (السنن الكبرى)، رقم: (١٦٢٢٢) باللفظ المذكور وزيادة لفظة (إلا في القسامة)، وأخرجه الترمذي في الأحكام، (باب ما جاء أن البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه)، رقم: (١٣٤١)، بلفظ: «على المدعى عليه» بدل «من أنكر»، وقال عقبه: «هذا حديثٌ في إسناده مقالٌ، ومحمد بن عُبَيدِالله العرْزَمِيُّ يُضَعَّف في الحديث من قِبَل حفظِه؛ ضعَّفه ابن المبارك وغيرُهُ». وقال ابن حجر في (التلخيص الحبير: ٤/ ٢٠٨): «وعَنْ عَمْرِو بن شُعَيْبٍ عن أبيه عن جَدِّهِ لِلتِّرْمِذِيِّ وَالدَّارَقُطْنِيِّ، وَإِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ».

وأصل الحديث صحيح متّفق عليه من رواية الشيخين؛ أخرجه البخاري في الشهادات، (باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود)، رقم: (٢٥٢٤)، ومسلم في=

أحدهما: أنَّ في هذا الحديثِ بيانُ أن اليمينَ في جانِبِ المنكِرِ دون الْمدَّعي.

والثاني: أنَّ فيه بيانُ أنَّه لا يُجمعُ بين اليمينِ والبينةِ؛ فلا تَصْلُحُ اليمينُ مُتمِّمَةً للبينةِ بحالٍ»(١).

ثالثاً ـ إعلال متن الحديث بمخالفته القياس:

هذه الصورة من صور إعلالِ متنِ الحديثِ غيرُ موجودةٍ في منهجِ المحدثين، ولا في منهج المتقدمين من علماء الحنفية، ولكنها نُسبت إلى بعض الحنفية كما سيأتي بيانه، وتناقلها العلماء والكتَّاب حتى أصبحت مشهورة معلومة يُنتقد الحنفيةُ بسببها، ويُعَرَّضُ بهم من أجلِها، مع أن التحقيق في المسألة يُوصِلُ كُلَّ باحثٍ إلى أن الوقعَ العمليَّ التطبيقيَّ لعلماءِ الحنفيةِ ينقضُ هذا المشهور من أساسه، ويثبت نقيضه الذي عليه جمهورُ الأمةِ وعقلاؤُها.

ومن هنا كان لا بد من إماطة اللثام عن مواضع الالتباس في هذه المسألة، وإزالة ما علق منها في الأذهان والأفهام، والله المعين.

ذهب أبو حنيفة والمتقدمون من أصحابه، إلى أن حديث الراوي الثقة يقدم على القياس في جميع الأحوال، سواءٌ كان الراوي فقيهاً أو غير فقيه، وهذا ما يُفهم من أقوال أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فقد أخرج الصيمري من طريق

= الأقضية، (باب اليمين على المدعى عليه)، رقم: (١٧١١)، عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: «أنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ قَضَى بِالْيَمِينِ على الْمُدَّعَى عليه»، وقال الترمذي بعد أن أخرجه من هذا الطريق، رقم: (١٣٤٢): «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَالْعَمَلُ على هذا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ من أَصْحَابِ النبي ﷺ وَغَيْرِهِمْ أَنَّ: الْبَيِّنَةَ على الْمُدَّعِي وَالْيَمِينَ على الْمُدَّعَى عليه».

(١) أصول السرخسي: ١/ ٣٦٧.

يحيى بن معينٍ، قال: حدثني عُبَيدُ بنُ أبي قرَّةَ، قال: سمعت يحيى بن الضّريسِ، قال:

«شهدتُ سفيانَ الثوريَّ، وأتاه رجلٌ له مِقدَارٌ في العِلمِ والعبادةِ، فقال له: يا أبا عبدالله، ما تنقمُ على أبي حنيفة؟ قال: وما لَه، قال: سمعتُه يقولُ قولاً فيه إنصافٌ وحُجَّةٌ: (إنِّي آخذُ بكتابِ الله إذا وجدتُه، فلما لم أجدْه فيه أخذتُ بسُنَّةِ رسولِ الله والآثارِ الصِّحَاحِ عنه، التي فشتْ في أيدي الثقاتِ عن الثقاتِ، فإذا لم أجدْ في كتابِ الله ولا سُنَّةِ رسولِ الله أخذتُ بقولِ أصحابه مَنْ شِئْتُ، وأدَعُ قولَ من شِئْتُ، ثُمَّ لا أخرُجُ عن قولِهم إلى قولِ غيرِهم...)، قال: فسكتَ سفيانُ طويلاً، ثُم قالَ كَلِماتٍ برأيِه ما بَقِيَ في المجلسِ أحدٌ إلا كتَبَها: (نَسمَعُ الشديدَ من الحديثِ فنخافُه، ونَسمَعَ اللَّيِّنَ فنرجُوهُ، ولا نُحاسِبُ الأحياءَ ولا نَقضِي على الأمْواتِ، نُسلِّمُ ما سمِعْنا، ونكِلُ ما لا نطَّلِعُ على عِلْمِه إلى عَالِمِهِ، ونتهمُ رأيَنا لرأيِهم»[1].

وأخرج من طريق محمد بن سماعة، عن أبي يوسف القاضي، قال: سمعتُ أبا حنيفةَ يقولُ: «إذا جاءَ الحديثُ عن النبيِّ ﷺ عن الثقاتِ أخذْنَا به، فإذا جاءَ عن أصحابِه لم نخرُجْ عن أقاويلِهم، فإذا جاء عن التابعين زاحمتُهم»[2].

فقد أطلق أبو حنيفة في هذين النصين اللذين نُقلا عنه قبول ما رواه الثقات، ولم يشترط لذلك أن يكون الراوي فقيهاً، أو أن يكون الحديث موافقاً للقياس، بل إن قبوله لموقوف الصحابة وعدم خروجه عن أقاويلهم دون هذه الشروط يجعل من باب الأولى أن يقبل مرفوعهم والله أعلم.

---

(١) أخبار أبي حنيفة، للصيمري، ص: ٢٤.

(٢) أخبار أبي حنيفة، للصيمري، ص: ٢٤.

ومما يؤكد هذا الإطلاق أيضاً ما أخرجه الصيمري أيضاً من طريق أحمد ابن عبدالله بن يونس، قال: حدثنا الحسن بن صالح، قال: «كان أبو حنيفة شديدَ الفَحْصِ عن النَّاسِخِ من الحديثِ والمنسوخِ، فيعمَلُ بالحديثِ إذا ثبتَ عِندَه عن النبيِّ ﷺ وعن أصحابِه»(١).

ومن الأمثلة التي ذكرها الحنفية على أخذ أبي حنيفة بهذا المبدأ، ما حكاه عبد القادر القرشي، حيث قال: «عمل أصحابنا بحديثِ أبي هريرة رضي الله عنه (إذا أكلَ وشرِبَ ناسياً)(٢)، وإن كان مخالفاً للقياسِ، حتى قال أبو حنيفة (لولا الرِّوايةُ لقُلتُ بالقِيَاسِ)»(٣).

قال السرخسي: «ووجهُ القياسِ: أنَّ رُكنَ الصَّومِ ينعدمُ بأكلِه ناسياً كان أو عامداً، وبدُونِ الرُّكنِ لا يُتَصَوَّرُ أداءُ العِبادةِ، والنِّسيانُ عذرٌ بمنزِلَةِ الحيضِ والمرَضِ، فلا يمنعُ وجوبَ القضاءِ عِنْدَ انعدامِ الأداءِ»(٤).

ومما يُعزز مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ما حكاه أبو بكر الجصاص عن أبي حنيفة وأصحابه فقال:

«قال أبو حنيفة وأصحابُه: (لا يجبُ الجُعْلُ في شيءٍ إلا في العَبْدِ الآبِقِ والأَمَةِ)، والقياس أن لا جُعْلَ فيهِما، ولكنه تركَ القياسَ للأثَرِ. . .

---

(١) أخبار أبي حنيفة، للصيمري، ص: ٢٥.

(٢) أخرجه البخاري في الصوم، (باب: الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً)، رقم: (١٨٣١)، ومسلم في الصيام، (باب: أكل الناسي وشربه وجماعه لا يُفطر)، رقم: (١١٥٥).

(٣) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي: ٢/ ٤١٧، وكشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٥٥٩، وذكره السرخسي في (المبسوط: ٣/ ٦٥) بلفظ: «لولا قول الناس لقلت يقضي».

(٤) المبسوط، للسرخسي: ٣/ ٦٥.

ثم ذكر الجصاص الأثر فقال: «قالَ أبو جعفرٍ ـ يعني الطحاوي ـ روى أبو عمرٍو الشيبانيُّ عن عبدِالله بنِ مسعودٍ في الآبِقِ (إذا وُجِدَ في المِصرِ عشَرةُ دراهِمَ، وإذا وُجِدَ خارِجَ المِصْرِ فأربعونَ درهماً) ولم يروَ عن أحدٍ من الصَّحابةِ خلافُه، ومثلُه لا يُقالُ بالرأيِ، وإنما طريقُه التوقيفُ، والقياسُ أن لا شيءَ له»[١].

وقد سار على هذا المسار أصحابُ أبي حنيفة، فلم يعارضوا الحديث بالقياس، بل قدموا الحديث على كُلِّ قياسٍ، وسمَّوا ذلك استحساناً لورود الأثر، ومن ذلك قول أبي يوسف القاضي:

«وإذا رأى الإمامُ أو حاكِمُه رجُلاً قد سرقَ أو شرِبَ خمراً أو زنا فلا ينبغي أن يُقيمَ عليهِ الحدَّ برؤيتِه بذلكَ حَتَّى تقومَ به عندَه بيِّنَةٌ؛ وهذا استحسانٌ لما بَلَغنا في ذلك من الأثَرِ.

فأما القياسُ فإنه يُمضِي ذلكَ عليه ـ يقصدُ أنه يقيمُ عليه الحدَّ ـ ولكنْ بلَغَنَا نحوٌ من ذلكَ عن أبي بكرٍ وعمرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما»[٢].

فأبو يوسف ترك القياس استحساناً لورود آثار موقوفة على سيدنا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فمن باب أولى أن يقدم الحديث المرفوع عليه عند التعارض، ويُعزز هذا الفهم قول الإمام السرخسي: «ذكرَ أبو بكرٍ الرازي عن أبي الحسنِ الكرخي رحمه الله أنَّه كان يقولُ أرى أبا يوسُفَ يقولُ في بعضِ مسائِله: (القياسُ كذا، إلا أني تركتُه للأثَرِ)، وذلك الأثرُ قولُ واحدٍ من الصَّحابَةِ»[٣].

وأما الإمام محمد بن الحسن فيظهر منهجه في ترك القياس للأثر في كثير

---

(١) مختصر اختلاف العلماء، للجصاص: ٤/ ٣٥١، ٣٥٢.

(٢) الخراج، لأبي يوسف، ص: ١٧٨.

(٣) أصول السرخسي: ٢/ ١٠٥.

من الفروع الفقهية التي وردت فيها الآثار، ومن ذلك قوله رحمه الله:

«أرأيتَ رجلاً توضأ ونسيَ المضمضةَ والاستنشاقَ، أو كان جُنُباً فنسيَ المضمضةَ والاستنشاقَ، ثم صلَّى؟ قال[1]: أمَّا ما كان في الوضوءِ فصلاتُه تامَّةٌ، وأما ما كانَ في غُسْلِ الجَنابَة أو طُهرِ حَيْضٍ فإنَّه يتمضمضُ ويَستنشِقُ ويعيدُ الصلاةَ، قلتُ: من أينَ اختلفا؟ قال: هُما في القِيَاسِ سواءٌ، إلا أنَّا ندعُ القِياسَ للأثرِ الذي جاءَ عن ابن عباس رضي الله عنهما»[2].

ومن ذلك أيضاً ما قاله في معرض ردِّه على رأي أهل المدينة: (أن القهقهة في الصلاة تُبطِلُ الصلاة، ولا تنقضُ الوضوء): «لولا ما جاء من الآثار كان القياس على ما قال أهل المدينة، ولكن لا قياس مع أثر، وليس ينبغي أن يُنقادَ إلا للآثار»[3].

ويؤكد مذهب الحنفية هذا ما قاله الكمال ابن الهمام: «إذا تعارضَ خبرُ الواحِدِ والقياسُ بحيثُ لا جَمعَ قُدِّمَ الخبرُ مُطلقاً عندَ الأكثرِ»، وعلق عليه ابن أمير الحاج بقوله: «منهم أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد»[4].

وقال عبد القادر القرشي: «مذهبُ الأصحابِ تقدُّمُ الخبرِ على القياسِ، وهذا هو الصحيحُ، وكتُبُهم ناطِقَةٌ بذلك، ولا عِبْرَةَ بقولِ من نَقَلَ عنهم خلافَ ذلك»[5].

---

(١) إن المتصفح لكتاب المبسوط للإمام محمد بن الحسن يلحظ أن من أبوابه وفصوله ما أسس على طريقة السؤال والجواب، ويبدو أن الإمام محمد أراد أن يذكر ما كان يجري في حلقات التعليم من مناقشات فقهية واستشكالات أصولية في بعض المسائل، والله أعلم.

(٢) المبسوط، لمحمد بن الحسن الشيباني: ١/ ٤١.

(٣) الحجة على أهل المدينة، لمحمد بن الحسن الشيباني: ١/ ٢٠٤.

(٤) التقرير، والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٩٨.

(٥) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي: ٢/ ٤٢٧.

هذا هو رأي المتقدمين من الحنفية، ونُسِبَ إلى تلميذ محمد بن الحسن: القاضي عيسى بن أبان أنه فرّق بين الراوي المعروف بالفقه، وبين الراوي غير الفقيه، فإن كان من أهل الفقه قُدِّمَ خبرُه على القياس مطلقاً، وإن لم يكن من أهل الفقه قدم القياس عليه عند انسداد باب الرأي، وقد اختار هذا الرأي أبو زيد الدَّبُوسي والسرَخسي والبزدوي وجماعةٌ من المتأخرين.

ومن الأمثلة التي سيقت لبيان مذهب ابن أبان في هذه المسألة تقديم القياس على خبر رواه الصحابي الجليل أبو هريرة ﷺ، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «من اشْتَرَى شَاةً مُصَرَّاةً فَلْيَنْقَلِبْ بها فَلْيَحْلُبْهَا، فَإِنْ رضيَ حِلاَبَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِلاَّ رَدَّهَا وَمَعَهَا صَاعٌ من تَمْرٍ»(١).

وفي هذه المذهب المنسوب إلى ابن أبان، والذي مشى عليه جماعة من الحنفية نظرٌ من وجوه:

أولاً: لم يُنقل عن الإمام أبي حنيفة والمتقدمين من أصحابه هذا التفريق بين الراوي الفقيه وغير الفقيه، وإنما المنقول عنهم، كما تقدّم، قبولُ قولِ كلِّ ثقة سواء وافق القياس أو خالفه، وقد نص على هذا المعنى شارح أصول البزدوي العلامة عبد العزيز البخاري فقال:

«اعلم أنَّ ما ذكرنا من اشتراطِ فِقْهِ الراوي لتقديمِ خبرِه على القياسِ مذهبُ عيسى بن أبان، واختاره القاضي الإمامُ أبو زيدٍ، وخرَّجَ عليه حديثَ المُصرَّاةِ، وخبرَ العرايا وتابَعَه أكثرُ المتأخرين.

---

(١) حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في البيوع، (باب: إن شاء ردَّ المصراة وفي حلبتها صاع من تمر)، رقم: (٢٠٤٤)، ومسلم، واللفظ له في البيوع، (باب: حكم بيع المصراة)، رقم: (١٥٢٤).

فأما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا، فليس فقه الراوي بشرط لتقديم خبره على القياس، بل يُقبل خبرُ كلِّ عدلٍ ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ويُقدم على القياس، قال أبو اليسر:

(وإليه مال أكثر العلماء؛ لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهومٌ، والظاهر أنه يروي كما سمع، ولو غيَّرَ لَغَيَّرَ على وجه لا يتغيَّرُ المعنى، هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرواة العدول؛ لأن الأخبار وردت بلسانهم، فعلمُهم باللسان يمنعُ من غفلتهم عن المعنى وعدمِ وقوفِهم عليه، وعدالتُهم وتقواهم تدفعُ تُهمةَ التزيُّدِ عليه، والنقصان عنه.. ولأن القياسَ الصحيحَ هو الذي يوجبُ وهْناً في روايتِه، والوقوفُ على القياسِ الصحيحِ متعذِّرٌ فيجبُ القبولُ كي لا يتوقفَ العملُ بالأخبارِ.

ولم يُنقل هذا القولُ عن أصحابِنَا أيضاً، بل المنقولُ عنهم أنَّ خبرَ الواحِدِ مقدَّمٌ على القياسِ، ولم يُنقَل التفصيلُ، ألا ترى أنهم عَمِلوا بخبرِ أبي هريرة ﷺ في الصائِم إذا أكلَ أو شربَ ناسياً، وإن كان مخالفاً للقياسِ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله «لولا الروايةُ لقلتُ بالقياسِ» ونُقِلَ عن أبي يوسفَ رحمه الله في بعضِ أماليه أنه أخذَ بحديثِ المصرَّاةِ، وأثبتَ الخيارَ للمشتري.

وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: «ما جاءنا عن الله وعن رسولِه فعلى الرأسِ والعينِ» ولم يُنقَل عن أحدٍ من السَّلَفِ اشتراطُ الفِقْه في الراوي فثبتَ أن هذا القولَ مستحدَثٌ))[1].

---

(١) كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٥٥٨، ٥٥٩، وانظر: شرح المنار في الأصول، لابن ملك، ص: ٢١٠.

ثانياً: إن إدراجَ الصحابيِّ الجليلِ أبي هريرة، ﷺ، في جملة الرواةِ غيرِ الفقهاءِ غيرُ دقيقٍ؛ لأن شهرة أبي هريرة بالفقه لا تحتاج إلى دليل، ومن أجل ذلك يقول ابن الهمام راداً على من شكك في ذلك: «وأبو هريرة فقيه»، وعلق عليه ابن أمير الحاج: «لم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد، وقد أفتى في زمن الصحابة، ولم يكن يفتي في زمنهم إلا مجتهد، وروى عنه أكثر من ثمان مئة رجل بين صحابي وتابعي، منهم ابن عباس وجابر وأنس، وهذا هو الصحيح».

وقال عبد العزيز البخاري:

«على أنا لا نُسلِّمُ أنَّ أبا هريرةَ، ﷺ، لم يكن فقيهاً، بل كان فقيهاً ولم يعدمْ شيئاً من أسبابِ الاجتهادِ وقد كان يفتي في زمانِ الصحابةِ، وما كان يُفتي في ذلك الزمانِ إلا فقيهٌ مجتهدٌ، وكان من عِلْيَةِ أصحابِ رسولِ الله ﷺ ورضي عنهم، وقد دعا النبيُّ عليه السلامُ له بالحفظِ، فاستجابَ الله تعالى له فيه حتى انتشرَ في العالَم ذِكْرُه وحديثُه، وقال إسحاق الحنظليُّ: (ثبتَ عِنْدَنا في الأحكامِ ثلاثةُ آلافٍ من الأحاديثِ؛ روى أبو هريرةَ منها ألفاً وخمسمائةٍ)، وقال البخاري: (روى عنه سبعمائةِ نفَرٍ من أولادِ المهاجرينَ والأنصارِ)، وقد روى جماعةٌ من الصحابةِ عنه، فلا وجهَ إلى ردِّ حديثِه بالقِياسِ»[(١)].

ثالثاً: ذكر الطحاوي هذا الحديث وذكر مذهب عيسى بن أبانٍ فيه، فلم يذكر أن ابن أبان ردَّه لأن راويه أبا هريرة غيرُ فقيه، بل قال: «قال عيسى بن أبان: كان ما روي عن رسول الله ﷺ من الحكم في المصراة.. في وقت ما كانت العقوبات في الذنوب يؤخذ بها الأموال، فمن ذلك: ما قد روي عن رسول الله ﷺ في الزكاة: أنه من أداها طائعاً فله أجرها وإلا أخذناها منه، وشطر ماله، غرمة

(١) كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٥٥٩.

من غرمات ربنا ﷻ. . . وكان رسول الله ﷺ قد نهى عن التصرية. . . فكان من فعل ذلك، وباع ما قد جُعل ببيعه إياه مخالفاً لما أمر به رسول الله ﷺ وداخلاً فيما نهى عنه، فكانت عقوبته في ذلك أن يجعل اللبن المحلوب في الأيام الثلاثة للمشتري بصاع من تمر، ولعله يساوي آصعاً كثيرة، ثم نسخت العقوبات في الأموال بالمعاصي، ورُدَّت الأشياءُ إلى ما ذكرنا»(١).

ثم قال الطحاوي: «والذي قال عيسى من هذا يحتَمِلُ غيرَ ما قالَ، إنِّي رأيتُ في ذلك وجهاً هو أشبهَ عندي بنسخِ هذا الحديثِ من ذلكَ الوجهِ الذي ذهبَ إليه عيسى»(٢). ثم ذكر أنه منسوخ بحديث ابن عمر أنَّ النبيَّ ﷺ: (نهى عن بيعِ الكالِئِ بالكالِئِ)(٣) يعني الدينَ بالدينِ(٤).

فالطحاوي لم يحك عن عيسى بن أبان ما حكاه أصوليو الحنفية: أنه رد الحديث لكون راويه أبي هريرة غيرَ فقيه، بل حكى عنه أنه يرى نسخ الحديث، وهذا دليل صحة الحديث عنده، وهذا ما ينقض دعوى التفريق بين الفقيه وغيره من أساسها(٥)، والله أعلم.

---

(١) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ٤/ ١٩، ٢٠ .

(٢) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ٤/ ٢٠.

(٣) أخرجه الحاكم في (المستدرك: ٢/ ٦٥)، وقال عقبه: «هذا حديث صحيح على شرط مسلمٍ ولم يخرجاه»، والدارقطني، في (السنن: ٣/ ٧١)، رقم: (٢٦٩)، وقد تعقب الحافظ ابن حجر تصحيح الحاكم لهذا الحديث ثم نقل قول الإمام أحمد: «ليس في هذا حديث يصح». ينظر: التلخيص الحبير، لابن حجر: ٣/ ٢٦.

(٤) ينظر: شرح معاني الآثار، للطحاوي: ٤/ ٢١.

(٥) ينظر: إعلاء السنن، للتهانوي: ١٤/ ٨٦، ٨٧.

رابعاً ـ إعلال متن الحديث بمخالفته عملَ أو فتوى الراوي الذي رواه:

ويتلخص المقصود بهذه المسألة: أن يوجد تعارضٌ بين الحديث الذي نُقِلَ عن الراوي، وبين العمل أو الفتوى اللذين يُنسبان إليه، وبما أنّ الراوي العدل الثقة لا يتجاسر على مخالفة حديث نقله عن رسول الله ﷺ، بمجرد رأيه وهواه، فإن هذه المسألة كانت مثار بحث ودراسة:

فذهب المحدثون إلى أنه إن ثبت عن الراوي فعلٌ مُعيَّنٌ أو فتوى مُحددةٌ، ثم نُسب إليه حديث مخالفٌ لما هو ثابتٌ عنه من رأي أو عملٍ، فإن هذا من القرائن التي تدل على ضعف نسبة هذا الحديث إليه.

ويمكن إيضاح ما ذهب إليه المحدثون بما قرره ابن رجب الحنبلي بقوله:

«قاعدةٌ في تضعيفِ حديثِ الراوي إذا روى ما يُخالِف رأيَه: قد ضعَّف الإمامُ أحمدُ وأكثرُ الحفاظ أحاديث كثيرة بمثل هذا؛ فمنها: أحاديثُ أبي هريرة عن النبي ﷺ في المسحِ على الخفين، ضعَّفها أحمدُ ومسلمٌ وغيرُ واحدٍ، وقالوا: أبو هريرة يُنكر المسح على الخفين، فلا يصحُّ له فيه روايةٌ.

ومنها: أحاديثُ ابن عُمرَ عن النبي ﷺ في المسحِ على الخفينِ أيضاً، أنكرها أحمدُ، وقال: ابنُ عمرَ أنكرَ على سَعْدٍ المسحَ على الخفينِ، فكيف يكون عِندَه عن النبيِّ ﷺ فيه روايةٌ؟!...

ومنها حديثُ عائشة: (لا نكاحَ إلا بوليٍّ)[1]، أعلَّه أحمدُ في روايةٍ عنه بأن عائشة عَمِلَتْ بخلافِه...»[2].

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه: ٩/ ٣٨٦، والبيهقي في (السنن الكبرى: ٧/ ١٢٥).

(٢) شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي: ٢/ ٨٨٨ ـ ٨٩١.

وأما مذهب الحنفية في إعلال متن الحديث بمخالفته عمل الراوي أو فتواه، فيختلف عن ماهية إعلاله عند المحدثين من حيث إن الإعلالَ عند المحدثين يتجه إلى التشكيك في صحة نسبة الحديث إلى الراوي، وأما عند الحنفية فيتجه إلى ما هو أوسع من إعلال النسبة ليشملَ إعلالَ العملِ بمتن الحديث؛ لوجود نسخ أو معارضة أو تخصيص أو نحو ذلك من الأسباب[(١)].

وقد ميز الحنفية بين مخالفة الحديث التي تكون من قبل غير الصحابي، وبين المخالفة التي تكون من قبل الصحابي:

فإن كان الراوي الذي خالف قولُه أو فعلُه الحديثَ الذي رواه غيرَ صحابيٍّ، «فالعمل بالخبر لا غير، لأن الخبرَ حُجَّةٌ، وعملُه ليس حُجَّةً»[(٢)].

وإن كان صحابياً، فتُقسمُ مُخالفتُه إلى ثلاثة أقسام[(٣)]:

١ ـ ما عُلمَ أن مخالفته كانت قبل سماعه الحديث.

٢ ـ ما عُلِمَ أن مخالفته كانت بعد سماعه الحديث.

٣ ـ ما جُهِلَ تاريخ مخالفته، هل هي قبل السماع أو بعده.

أما القسم الأول والثالث؛ أي: إن عُلِمَ أنَّ مخالفتَه كانت قبلَ سماعِه الحديثَ، أو جُهِلَ تاريخ مخالفته، فالعملُ في هذينِ القسمينِ بالحديثِ، ولا تؤثِّرُ

---

(١) الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي: ٢/ ٤٢٧.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري: ٢/ ١٦٤.

(٣) ينظر في تفصيل هذه المسألة: تقويم أصول الفقه، للدبوسي: ١/ ٤٥٨، وما بعدها، وأصول البزدوي، ص: ١٩٣، والفصول في الأصول، للجصاص: ٣/ ٢٠٣، وكشف الأسرار، للبخاري: ٣/ ٩٨، وما بعدها، وكشف الأسرار في شرح المنار، للكاكي: ٣/ ٧٦٩، وما بعدها، والتوضيح، للمحبوبي: ٢/ ٢٨.

مخالفتُه على صِحَّةِ الحديث، لأنه في القسم الأول تحمل مخالفته على أن ذلك كان مذهباً له ثم تركه بعد سماعه الحديث، وأما في القسم الثالث، فلأنّ الحديثَ حجةٌ في الأصلِ بيقينٍ، وقد وقعَ الشكُّ في سقوطِه فوجبَ العملُ بالأصلِ، ويُحملُ على أنه كان قبلَ الروايةِ؛ لأن الحملَ على أحسنِ الوجهينِ واجبٌ ما لم يتبين خلافُه.

وأما القسم الثاني؛ أي إنْ عُلِمَ أن مخالفتَه كانت بعد روايتِه الحديثَ، فعلى نوعين:

إما أن يكون لفظ الحديث محتمِلاً لعمل الراوي؛ أي: أن يكون لفظ الحديث عاماً، فيعملُ الراوي بخصوصِه، أو يكون مشتركاً فيعمَلُ الراوي بأحدِ وجوهِه، ففي هذه الحالة لا يثبتُ إعلال الحديث به، لأن الحجةَ هي الحديثُ، وليس تأويلُ الراوي حجةً على غيره.

وإما أن يكون لفظُ الحديثِ غيرَ مُحْتَمِلٍ لعملِ الراوي؛ ففي هذه الحالة يُعدُّ عَمَلُه بخلاف الحديثِ إعلالاً لصحةِ الحديثِ أو إعلالاً لصحةِ العملِ به، وفي هذا يقول عبد العزيز البخاري: «لأن خلافَه إن كان حقاً بأن خالفَ للوقوفِ على أنَه منسوخٌ، أو ليس بثابتٍ، وهو الظاهِرُ من حالِه فقد بطلَ الاحتجاجُ به؛ أي: بالحديثِ لأنَّ المنسوخَ، أو ما هو ليس بثابتٍ ساقطُ العملِ والاعتبارِ».

ومن الأمثلة التي ساقها الحنفية على إعلال الحديثِ بمخالفتِه عمل الراوي: حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول اللَّهِ ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، فَإِنْ دخلَ بها فَالْمَهْرُ لها بِمَا أَصَابَ منها، فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ من لاَ وَلِيَّ له»[1].

(١) أخرجه أبو داود، في النكاح، (باب في الولي)، رقم: (٢٠٨٣)، والترمذي في النكاح، =

فهذا الحديث الذي روته السيدة عائشة رضي الله عنها يدل على أنه لا يجوز للمرأة أن تزوِّج نفسها إلا بإذن وليها.

ولكنْ، ورد عن السيدة عائشة أنها عملت بخلاف هذا الحديث الذي روته، فقد أخرج الطحاوي من طريق مالكٍ، عن عبد الرحمنِ بنِ القاسِمِ، عن أبيه، عن عائشة زوجِ النبيِّ ﷺ أنها زوَّجَتْ (حفصةَ بنتَ عبدِ الرحمنِ) المنذرَ بنَ الزبيرِ، وعبدُ الرحمنِ غائِبٌ بالشامِ، فلمَّا قَدِمَ عبدُ الرحمنِ قال: (أمِثلي يُصْنَعُ به هذا، ويُفْتَاتُ عليه)، فكلَّمَت عائشة المنذِرَ، فقال المنذِرُ: إنَّ ذلك بيدِ عبدِ الرحمنِ، فقال عبدُ الرحمنِ: (ما كنتُ أردُّ أمراً قضيتيه)، فَقَرَّتْ حفصةُ عندَه، ولم يكن ذلك طلاقاً»[1].

فلأجل هذه الرواية ذهب أبو حنيفة إلى جواز مباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها، ورأى أن الرواية الأخرى معلولة لمخالفة عمل السيدة عائشة لها، وفي هذا يقول الطحاوي ذاكراً دليل أبي حنيفة: «ثم لو ثبت ما رووا من ذلك عن الزهريِّ لكان قد رُوِيَ عن عائشة رضي الله عنها ما يُخالِفُ ذلك»[2].

* * *

= (باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي)، رقم: (١١٠٢)، وقال عقبه: «هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وقد رَوَى يحيى بنُ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيُّ، وَيَحْيَى بن أَيُّوبَ، وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ من الْحُفَّاظِ عن ابن جُرَيْجٍ نحوَ هذا» وأخرجه النسائي في (السنن الكبرى) في النكاح، (باب: الثيب تجعل أمرها لغير وليها)، رقم: (٥٣٩٤)، وابن ماجه في النكاح، (باب لا نكاح إلا بولي)، رقم: (١٨٧٩)، والطحاوي، في (شرح معاني الآثار: ٣/ ٧).

(١) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: ٣/ ٨.

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار: ٣/ ٨.

المبحث الرابع
تقوية متن الحديث

التَّقويَةُ مصدرٌ للفِعْلِ الرُّباعيِّ (قوَّى)، وقد استُعمِلَ هذا الفعلُ في اللغة للدلالةِ على وجودِ ضَعفٍ في نفسِ الشيء أو مقارنةً مع غيرِه، فيقال مثلاً: قوَّاه اللهُ تَقويَةً، وقوى الله ضَعْفكَ؛ أي: أبدلكَ مكانَ الضَّعفِ قُوةً[1].

وإذا كان هذا هو المعنى اللغويُّ فلا يبعُد المعنى الاصطلاحيُّ للتقويةِ عنه، إذ إنَّ التقويةَ في الاصطلاحِ لا تكون إلا لمتنٍ كان ضعيفَ النِّسبةِ إلى مصدَرِه أو قائله، وإلا فلو كان المتنُ قويَّ النِّسبة إلى مصدَره فلا حاجةَ له إلى التقوية؛ لأن موضوعَ المتنِ الذي نتحدثُ عنه هو حديثُ رسولِ الله ﷺ، وإذا صحت نسبةُ متنٍ إليه فلا مجالَ للحديثِ عن تقويتِه لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى.

والمقصودُ بتقويةِ مَتنِ الحديثِ في هذا المبحثِ أحدُ أمرين:

الأول: تقويةُ نسبةِ متنِ الحديثِ إلى مصدَرِه، وذلك من خلالِ إزالةِ عواملِ الضَّعفِ التي تعتري السندَ وتوجِبُ ضعفَ النِّسبة إلى مصدَرِ الحديث.

الثاني: تقويةُ معنى متنِ الحديثِ، وذلك عندما يتفرَّدُ المتنُ الذي ضعُفت نسبتُه إلى قائِله بأصلٍ جديدٍ، قد يكون مستغرباً أو غيرَ واضحِ الدلالة على معناه، فتأتي قرائِنُ التقوية لتفيد هذا المعنى الجديدَ قوَّةً، وتزيدَ معناه وضوحاً وبياناً، ليُصارَ في النهاية إلى الأخذِ به والعملِ بمقتضاه.

وتقوية المتن بمفهومَيْها السابقَينِ قد تجتمعُ في حديثٍ واحدٍ؛ فتكون

---

(١) ينظر مادة (قوي) في: لسان العرب، لابن منظور: ١٥/ ٢٠٧، وتاج العروس، للزبيدي: ٣٩/ ٣٦١.

التقويةُ لنسبتِهِ إلى قائِلِه أو مصدره، وتكون أيضاً لمعناه الذي دلت عليه ألفاظُه، وقد تقتصر التقوية على المعنى الثاني فتكونُ للمعنى دون النِّسبَةِ.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام، أنَّ السببَ في اجتماع مفهومي التقوية في حديثٍ ما، وتفرُّدِ أحدِهما، وهو تقويةُ المعنى دونَ النِّسبة، في حديثٍ آخرَ إنما يرجع، في حقيقته، إلى التباين المنهجيِّ بين النظر الحديثي والنظر الفقهيِّ، وذلك أنَّ النظر الحديثيَّ يتجه في طبيعته إلى التأكُّدِ من صِحةِ نِسبةِ المَتنِ إلى رسول الله ﷺ، أو عدم صحةِ نسبتِه، وهذا يستتبع بالضرورة تقويةَ معناه الذي دلَّت عليه ألفاظُه؛ لأن المتنَ كلَّما زادَ اليقينُ بنسبته إلى رسولِ الله ﷺ كلَّما زادَ معناه قوَّةً، لأن مصدَرَه هو المعصومُ الذي لا ينطق عن الهوى ﷺ.

وأما النظر الفقهي فيتجه في طبيعته إلى معرفة المعمول به وغير المعمول به من الروايات، فإذا وردت روايةٌ ضعيفةُ النِّسبة إلى مصدَرِها، وتأيدتْ بقرينةٍ من قرائنِ التَّقويةِ المعتبَرةِ، عند أصحاب هذا النظر، ازداد المعنى قوَّةً وصلُح للأخذِ به والعملِ بمقتضاه.

ومن أهمِّ القرائن التي تزيدُ المتنَ قوةً بمعنييه السابقين، أو بأحدهما: تقويةُ المتن بالتابعات والشواهد، والتقويةُ بموافقة المتن لظاهر القرآن، والتقويةُ بجريانِ العملِ على وفق المتن، والتقويةُ باستدلالِ المجتهد بمتن الحديث، وسيتمُّ عرضُ موجَزٍ لهذه القرائنِ في المطالِبِ الآتيةِ مع بيانِ مفهومِ التقويةِ الذي تتضمنه كلُّ قرينةٍ، وحدودِ التباينِ بين منهجِ المحدثينَ ومنهجِ الحنفيةِ في هذهِ القرائن.

*** المطلب الأول ـ تقوية المتن بالمتابعات والشواهد:**

المتابعاتُ جمعُ مصطَلَحِ (المتابعةِ)، وتعني عند المحدثين: مُشاركةُ الراوي

غيرَه في روايته لحديثٍ مُعيَّنٍ ـ باللفظ والمعنى أو بالمعنى فقط ـ عن شيخِه أو عمن فوقَه دونَ الصحابيِّ. فإن شاركَه في الروايةِ عن شيخِه فهي متابعَةٌ تامةٌ، وإن شارك شيخَه فمن فوقَه فهي متابعَةٌ قاصِرةٌ[1].

والشواهد: جمع مصطلح (الشاهد)، وهو، عند المحدثين، حديثٌ مَرويٌّ عن صحابيٍّ مُوافقٌ لما رواه صحابيٌّ آخرَ عن النبيِّ ﷺ في اللفظ والمعنى

قال ابن حجر: «وخصَّ قومٌ المتابعَةَ بما حصلَ باللفظِ سواءٌ كان من رواية ذلك الصحابيِّ أم لا، والشاهد بما حصلَ بالمعنى كذلك. وقد تُطلقُ المتابعةُ على الشاهِدِ، وبالعكس، والأمرُ فيه سهْلٌ»[2].

ويختلف مفهومُ تقويةِ المتن بالمتابعاتِ عن تقويتِه بالشواهِد من حيث إن التقويةَ بالمتابعات هي تقويةٌ لنسبة المتن إلى مصدره، وفيه يقول ابن حجر: «كثرة الطرق إذا اختلفت المخارج تزيد المتن قوة»[3]؛ أي تزيده قوة في نسبته إلى مصدره.

وأما التقوية بالشواهد فهي تقوية لمعنى الحديث، وليس فيها تقوية لنسبة الحديث إلى مصدره عن طريق الصحابي الذي رواه.

ومن الأمثلة التي ذكرها المحدثون، وتُعدُّ جامِعَةً لحالاتِ المتابعةِ والشاهِدِ التي تقدم ذكرها: ما رواه الشافعي عن مالكٍ، عن عبدالله بن دينار، عن

---

(١) ينظر: نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٧٣، ٧٤، والنكت على مقدمة ابن الصلاح، لابن حجر: ٢/ ٦٨٢، حيث صرح بأن «المتابعة لمن دون الصحابي»، والسبب واضح، وهو أن الصحابي عندما يتابع غيره من الصحابة في رواية متن حديث عن النبي ﷺ تُسمى متابعتُه شاهداً، ولا يُطلَقُ عليها (متابعة).

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٧٥.

(٣) القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد، ص: ٣٨.

ابن عُمرَ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «الشهر تسع وعشرون، لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمَّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»[١].

قال ابن حجر: «فهذا الحديث بهذا اللفظ ظنَّ قومٌ أن الشافعي تفرَّدَ به عن مالك فعدوه في غرائبه، لأن أصحاب مالكٍ روَوه عنه بهذا الإسناد بلفظ: (فإن غُمَّ عَلَيكُم فاقدُروا له). لكن وجدنا للشافعي مُتابعاً»[٢]، ثم ذكر الحافظ أنَّ للحديث متابعةً تامة وأخرى قاصرةً، كما أنَّ له شاهداً باللفظ، وشاهداً بالمعنى.

أما المتابعة التامة: فقد تابع عبدُالله بنُ مسلمة القعنبيُّ الشافعي في روايتِه عن شيخِه (الإمامِ مالكٍ) بالسند والمتن، وأخرج ذلك الإمامُ البخاري في صحيحه فقال: «حدثنا عبدالله بن مَسلَمَة، قال: حدثنا مالكٌ، عن عبدالله بن دينار، عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (الشهر تِسعٌ وعشرون ليلةً، فلا تصوموا حتى ترَوه، فإن غُمَّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين)»[٣].

---

(١) أخرجه الشافعي في كتابه (الأم: ٢/ ٩٤).

(٢) نزهة النظر، لابن حجر، ص: ٧٤، وقد قال في (النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢/ ٦٨٣) «أشار البيهقيُّ إلى أن الشافعيَّ تفرد بهذا اللفظ عن مالكٍ، فنظرنا فإذا البخاريُّ قد روى الحديثَ في صحيحِه، فقال حدثنا عبدُالله بنُ مسلمة القعنبي، قال: حدثنا مالكٌ، عن عبدالله بن دينارٍ، عن ابن عمرَ رضي الله عنهما، فساقه باللفظِ الذي ذكره الشافعيُّ سواءٌ؛ فهذه متابعةٌ تامَّةٌ في غاية الصحة لرواية الشافعي ﷺ، والعَجَبُ من البيهقيِّ كيف خفيت عليه، ودلَّ هذا على أن مالكاً رواه عن عبدالله بن دينار باللفظين معاً».

ويمكن أن يُقال: إن البيهقي لم تخفَ عليه هذه المتابعة بل ذكرها وعقَّب عليها بقوله: «وإن كانت رواية الشافعي والقعنبي من جهةِ البخاريِّ عنه محفوظةً فيحتمل أن يكون مالكٌ رواه على اللفظين جميعاً، والله أعلم» ينظر: سنن البيهقي الكبرى: ٤/ ٢٠٥.

(٣) أخرجه البخاري في الصوم، (باب: قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا...)، رقم: (١٨٠٨).

وأما المتابعة القاصرة: فقد توبع عبدالله بن دينار ـ شيخُ شيخِ الشافعي ـ من وجهين عن عبدالله بن عمر:

الأول: أخرجه مسلم في صحيحه، من طريق عُبَيدِالله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر... الحديث، وفي آخره «فإن غُمَّ عليكم فاقدُروا ثلاثين»(١).

والثاني: أخرجه ابن خزيمة في صحيحه من طريق عاصم بن محمد، عن أبيه محمد بن زيد، عن جده عبدالله بن عمر بلفظ: «فإن غُمَّ عليكم فأكملوا ثلاثين»(٢).

وأما الشاهدان فأحدهما عن أبي هريرة والثاني عن ابن عباس:

أما **الأول:** وهو شاهد بالمعنى فأخرجه البخاري فقال: حدثنا آدم، قال: حدثنا شعبة، قال: حدثنا محمد بن زياد، قال: سمعتُ أبا هريرة رضي الله عنه يقول: قال النبي ﷺ أو قال: قال أبو القاسم ﷺ: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غُبِـيَ عليكم فأكمِلوا عِدَّةَ شعبانَ ثلاثين»(٣).

وأما **الثاني:** وهو شاهد باللفظ، فأخرجه النسائي فقال: أخبرنا محمد بن عبدالله بن يزيد، قال: حدثنا سفيان، عن عمرو بن دينار، عن محمد بن حُنَين، عن ابن عباس قال: «عجبت ممن يتقدم الشهر وقد قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غُمَّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»(٤).

---

(١) أخرجه مسلم في الصيام، (باب: وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال...)، رقم: (١٠٨٠).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في الصيام، رقم: (١٩٠٩).

(٣) أخرجه البخاري في الصوم، (باب: قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا...)، رقم: (١٨١٠).

(٤) أخرجه النسائي في الصيام، رقم: (٢١٢٥).

ولا يختلف مفهوم المتابعة والشاهد عند الحنفية عن مفهومهما عند المحدثين، ولذلك يمكن للناظر في كتب الحنفية أن يجدَ استخداماً لهذين المفهومين وإن لم يجد تصريحاً بهذين المصطلحين.

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الإمام الطحاوي فقال:

«حدثنا صالحُ بنُ عبدِ الرحمن، قال: حدثنا القعنبيُّ، قال: حدثنا مالكٌ، عن نافعٍ، عن ابن عُمرَ، عن النبيِّ ﷺ (أنه فرضَ زكاةَ الفِطْرِ من رمضانَ على النَّاسِ صَاعاً من تمْرٍ، أو صَاعاً من شَعيرٍ على كُلِّ حُرٍّ أو عبدٍ، ذكرٍ أو أنثى، من المسلمين)[1]، ثم قال الطحاوي:

«فقال قائل: أفَتابَعَ مالكاً على هذا الحرف، يعني: (من المسلمين)، أحدٌ ممن رواه عن نافعٍ؟

فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله ﷻ وعونه: أنه قد تابعه على ذلك عُبيدُالله بنُ عمر، وعُمَرُ بن نافع، ويونُسُ بن يزيدَ»، ثم ذكرَ متابَعَاتِهم، وعقَّبَ عليه بقولِه: «فقد بانَ بما ذكرنا أنَّ هذا المعنى ثابتٌ في الحديثِ؛ أعني: من المسلمين»[2].

فالإمام الطحاوي بعد أن ذَكَرَ المتابعات التي يستفاد منها تقوية نسبة الحديث إلى مصدره المعصوم ﷺ عقَّبَ عليه بأن تقوية النسبة يستفاد منها أيضاً تقوية المعنى الذي دل عليه.

ومن أمثلة الشواهد التي يسوقُها الحنفيةُ لتقويةِ معنى المتن: ما أخرجه أبو

---

(١) أخرجه البخاري في الزكاة، (باب: صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين)، رقم: (١٤٣٣).

(٢) شرح مشكل الآثار، للطحاوي: ٩/ ٤٣، ٤٤.

بكر الجصاص، حيث قال: «حدثنا عبد الباقي، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن عنبسة بن لقيط الضبي، قال: حدثنا علي بن حجر، قال: حدثنا إسماعيلُ بن عَيَّاشٍ، عن ابن جريج، والمثنى، ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيبٍ، عن أبيهِ، عن جَدِّه، قال: قال رسول الله ﷺ: (ليس للقاتل من الميراث شيء)[1]».

ثم أخرج الجصاص شاهدين لهذا الحديث فقال:

«وحدثنا عبد الباقي، قال: حدثنا موسى بن زكريا التستري، قال: حدثنا سليمان بن داود، قال: حدثنا حفصُ بنُ غِيَاثٍ، عن الحجَّاجِ، عن عمرو بن شعيبٍ، عن أبيه، عن جدِّه، عن عمر بن الخطاب، عن النبيِّ، عليه السلام، قال: (ليس للقاتل شيء).

وروى الليثُ، عن إسحاقَ بن عبدِالله بن أبي فَروةَ، عن الزهريِّ، عن حُميد بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: (القاتل لا يرث)»[2].

فالجصاص بعد أن ساق الحديث من رواية الصحابي الجليل: عبدالله بن عمرو بن العاص، ذكره من رواية الصحابيين الجليلين عمر بن الخطاب، وأبي هريرة، وهذا هو مفهوم الشاهد عند المحدثين.

* * *

---

(١) أخرجه أبو داود في الديات، (باب: ديات الأعضاء)، رقم: (٤٥٦٤)، والنسائي في (السنن الكبرى) في الفرائض، (باب: توريث القاتل)، رقم: (٦٣٦٧)، قال المناوي في (فيض القدير: ٥/ ٣٧٨): «قال ابن عبد البر في الإشراف على ما في الفرائض من الاختلاف: إسناده صحيح بالاتفاق، وله شواهد كثيرة».

(٢) أحكام القرآن، للجصاص: ١/ ٤٤.

* **المطلب الثاني ـ تقوية متن الحديث بموافقته ظاهرَ القرآن:**

قد يكون متنُ الحديثِ ضعيفَ النِّسبةِ إلى مصدره، ومع ذلك يتوافق معناه مع ظاهر آية من آيات القرآن الكريم، فهل يتقوى المتن بموافقته لظاهر القرآن؟ وهل تكون التقوية للنسبة أو للمعنى؟

ذهب المحدثون إلى أن موافقة متن الحديث لظاهر القرآن لا تصلح قرينة لتقوية نسبة هذا المتن إلى مصدره؛ لأن اشتمال المتن على الحق لا يعني جواز نسبته إلى رسول الله ﷺ، وإلا، لو جاز ذلك لسقطت الفائدة من قوانين الرواية، ولانهدمت قواعد القبول والرد التي تعب المحدثون في بيانها وتأصيلها.

وذهب الفقهاءُ ومنهم الحنفيةُ إلى أن موافقة المتن لظاهر القرآن وإن كانت لا تصلح دليلاً لتقوية نسبة المتن إلى قائله، إلا أنها تزيد معنى المتن قوة، وتظهر موافقته لظاهر الشرع، وهذا يكفي للأخذ به والعمل بمضمونه.

وبهذا يظهر الفرق بين منهج المحدثين الذين يهتمون بنسبة المتن إلى مصدره فإذا تقوت النسبة كان معنى المتن قوياً صحيحاً لقوة مصدره. وبين منهج الفقهاء ومنهم الحنفية حيث يتناولون الأحاديث تناولاً يميز بين المعمول به وغير المعمول به، فإذا جاء حديثٌ ضعيفُ النِّسبة إلى رسول الله ﷺ، وتأيَّدَ معناه بظاهِرِ آيةٍ من القرآن، وظهرت موافقتُه لأصول الشرع وظواهره كان الأمر كافياً لتقوية معناه والعمل به، وإن لم تثبت نسبتُه على قواعِدِ أهلِ الحديث.

قال أبو الحسنِ بن الحصارِ الأندلسيُّ (٦١١هـ): «قد يعلمُ الفقيهُ صحةَ الحديثِ بموافقةِ الأصولِ، أو آيةٍ من كتابِ الله تعالى، فيحمِلُه ذلك على قَبولِ الحديثِ، والعملِ به، واعتقادِ صِحَّتِه، وإذا لم يكن في سَنَدِه كذَّابٌ فلا بأسَ

بإطلاقِ القولِ بصِحَّتِه إذا وافقَ كتابَ الله وسائرَ أصولِ الشريعةِ»[١].

وقال عبدُ الحقِّ الإشبيليُّ: «أو يكونُ حديثٌ تعضُدُه آيةٌ ظاهرةُ البيانِ من كتابِ الله تعالى، فإنه وإن كانَ مُعتلاً أكتُبُه لأنَّ معَه ما يقوِّيه ويُذهِبُ علَّتَه»[٢].

وقد ذهب الحنفية إلى هذا المذهب، وطبقوه في عدد من الأحاديث، وفي هذا يقول القاضي جمالُ الدينِ الملطيُّ الحنفيُّ (ت٨٠٣هـ): «الحديثُ المرويُّ إذا وافقَ الشَّرْعَ، وصدَّقَه القرآنُ، وما تظاهرت به الآثارُ؛ لوجود معناه في ذلك، وجب تصديقُه، لأنه إن لم يثبت القولُ بذلك اللفظِ فقد ثبتَ أنه قالَ معناه بلفظٍ آخرَ، ألا ترى أنَّه يجوزُ أن يُعبَّر عن كلامِه ﷺ بغيرِ العربيةِ لمن لا يفهَمُهَا، يُقال له: أمرك النبيُّ ﷺ بكذا ونهاكَ عن كذا، وقائِلُه صادقٌ، وإن كانَ الحديثُ المرويُّ مخالفاً للشرعِ؛ يُكذِّبُه القرآنُ، والأخبارُ المشهورةُ وجبَ أن يُدفَعَ ويُعلَمَ أنَّه لم يقُلْه»[٣].

ولعل الذي يُفهم من هذا المذهب إنما هو ترجيح المتن الذي تقوى بموافقة ظاهر القرآن على غيره مما انفرد بأصل لا موافق له، أو بيان جواز العملِ بمضمونه بعد أن وافقَه ظاهِرُ القرآن؛ وإلا فمن المعلوم أنه لا يصِحُّ القول: إن كل ما وافقَ القرآنَ هو حديثٌ؛ لأنه كما قال السيوطي: «ليس كل ما هو حقٌّ حديثاً، بل عكسُه»[٤]؛ أي إن كُلَّ حديثٍ قالَه النبيُّ ﷺ هو حقٌّ لا شكَّ فيه، وليس كلُّ حقٍّ هو حديثٌ قاله النبي ﷺ.

---

(١) تدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٦٨.

(٢) الأحكام الوسطى، لعبد الحق الإشبيلي: ١/ ٧٠.

(٣) المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، لجمال الدين الملطي: ص: ٤٦٢، ٢/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٤) المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، لعلي القاري، ص: ٢٣٧.

فصحة معنى المتن لا تصيِّرُه حديثاً، ولا تُجيز نسبتَه إلى رسولِ الله ﷺ، ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابنُ عطيَّة في تفسيره، حيث قال: «ذكر النَّقَّاشُ[١]، عن أبي سلمةَ أنه قال لمَّا رجعَ رسولُ الله ﷺ من الحديبيةِ، قال: (يا عليُّ أشَعَرْتَ أنَّه نزلَتْ عَلَيَّ سورةُ المائِدة ونِعْمَت الفائدة)»، وعقَّبَ عليه بقوله: «هذا عندي لا يُشبه كلام النبي ﷺ»[٢]، وقال ابنُ العربي المالكيُّ: «هذا حديثٌ موضوعٌ لا يحِلُّ لمسلمٍ اعتقادُه، أما أنَّا نقُولُ: سُورةُ المائِدَةِ نِعْمَتِ الفائدةُ، فلا نُؤثُره عن أحَدٍ، ولكنَّه كلامٌ حَسَنٌ»[٣].

وفي هذا المعنى يقول علي القاري الحنفيُّ: «الحكمُ على الحديثِ بالصِّحَّةِ والضَّعْفِ إنما هو بسببِ الإسنادِ، كما هو مقرَّرٌ عِندَ المحدثين، لا من حيث المعنى، ولذا يُحكَمُ على حديثٍ، قد يكون معناه مطابقاً لما في القرآن، بأنه موضوعٌ وباطِلٌ لا أصلَ له، مع أنه في نفسِ الأمْرِ يُحتملُ أن يكونَ الموضوعُ

(١) هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي، ثم البغدادي، أبو بكر النقاش، المقرئ، المفسر، كان إمام أهل العراق في القراءات والتفسير. قال الذهبي «ومع جلالته ونُبلِه فهو متروكُ الحديثِ، وحالُه في القراءاتِ أمثَلُ، قال أبو عمرو الداني: (النقاشُ مقبولُ الشهادةِ)، وأما طلحةُ بنُ محمدِ بنِ جعفرٍ فقال: (النقاشُ يكذِبُ في الحديثِ والغالِبُ عليه القصصُ)، وقال البرقانيُّ: (كُلُّ حديثِه مُنكَرٌ) وقال اللالكائيُّ: (تفسيرُه إشفاء الصدور لا شفاءُ الصدور)، قلتُ: ـ أي الذهبي ـ يعني مما فيه من الموضوعات، وقال الخطيبُ: (في حديثه مناكيرُ بأسانيدَ مشهورةٍ)، مات النقاش في شوال سنة إحدى وخمسين وثلاث مائة». ينظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي: ٣/ ٩٠٩، ومعرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، للذهبي: ١/ ٢٩٤.

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية: ٢/ ١٤٣.

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي: ٢/ ٣.

صَحيحاً، والصحيحُ مَوضوعاً»[١].

* * *

*** المطلب الثالث ـ تقوية المتن بتلقي الأمة له بالقبول وعملها به:**

نُقِلتْ بعضُ المتونِ الحديثيةِ بأسانيدَ ضعيفةٍ لا تقومُ بها الحجةُ، ولا يُعتمد في النقلِ عليها، ولكن علماءَ الأمةِ تواردوا على نقلِها والاستدلالِ بها، بل، والعملِ بها والإفتاء بمقتضاها. فهل يُعدُّ نقلُ العلماءِ لها وعملُهم بمقتضاها تصحيحاً لنسبتِها إلى مصدرِها المعصومِ ﷺ، أم أنَّ أخذَهم بها ونقلَهم إياها لا يعدو صحةَ العملِ بمعناها، وإن لم تثبت نسبتُها إلى النبيِّ ﷺ؟

من خلال النظر في قواعد أهل الحديث يظهر أنهم لا يصححون نسبة الحديث الضعيف الذي لم تتوافر في سنده صفات القبول؛ وهي اتصال السند، والعدالة، والضبط، وعدم الشذوذ، وعدم العلة، ومن ثَمَّ، فلا يُعد الحديث الضعيف الذي تلقته الأمة بالقبول صحيح النسبة إذا لم تتوافر في سنده شروط الصحة.

ويمكن فهم منهج نقاد الحديث مما ذَكَرَه ابن عبد البر وهو يصف منهج البخاري في صحيحه، حيث قال: «لا يعوِّل ـ أي البخاري ـ في الصحيحِ إلا على الإسنادِ»[٢].

وقال أيضاً في حديث «هو الطهور ماؤه الحل ميتتُه»: «هذا الحديث لا يحتج أهل الحديث بمثل إسناده»[٣].

---

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعلي القاري: ٢/ ٥٥٨.

(٢) التمهيد، لابن عبد البر: ١٦/ ٢١٨.

(٣) التمهيد، لابن عبد البر: ١٦/ ٢١٨.

وأما منهج الحنفية، فيبدو من خلال التتبع لأحكامهم على الأحاديث أنهم يقبلون الأحاديث الضعيفة التي تلقتها الأمة بالقبول، ويعدون هذا التلقي بمثابة تصحيح لمعنى الحديث، ومن أمثلة ذلك ما قاله الكمال بن الهمام بعد أن ذكر تضعيف بعض العلماء لسند حديث (طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان)[1]: «ومما يصحِّحُ الحديثَ أيضاً عملُ العلماءِ على وِفْقِه»[2].

ومن هذا القبيل ما حكاه الحافظ السخاوي عن الإمام الشافعي، حيث قال: «وكذا إذا تلقت الأمة الضعيف بالقبول يُعمل به على الصحيح، حتى إنه يُنزل منزلة المتواتر في أنه ينسخ المقطوع به، ولهذا قال الشافعي رحمه الله تعالى في حديث (لا وصية لوارث)[3]: إنه لا يُثبته أهل الحديث، ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً لآية الوصية»[4].

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام أن الحنفية جعلوا تلقي الأمة لحديث

---

(١) أخرجه أبو داود في الطلاق، (باب: في سنة طلاق العبد)، رقم: (٢١٨٧)، والترمذي في الطلاق واللعان، (باب: ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان)، رقم: (١١٨٢)، وابن ماجه في الطلاق، (باب: في طلاق الأمة وعدتها)، رقم: (٢٠٨٠)، من حديث عائشة رضي الله عنها، قال الترمذي: «حديث عائشة حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث مظاهر بن أسلم، ومظاهر لا نعرف له في العلم غير هذا الحديث، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ».

(٢) فتح القدير، للكمال بن الهمام: ٣/ ٤٩٣.

(٣) أخرجه أبو داود في الوصايا، (باب: ما جاء في الوصية للوارث)، رقم: (٢٨٧٠)، والترمذي في الوصايا، (باب: ما جاء لا وصية لوارث)، رقم: (٢١٢٠)، ثم قال: «وهو حديث حسن صحيح»، وابن ماجه في الوصايا، (باب: لا وصية لوارث)، رقم: (٢٧١٢).

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٨٨، ٢٨٩.

ما بالقبول مقوياً له وإن لم يكن في أصله ضعيف النسبة، وهدف هذه التقوية عندهم هو قبول تخصيصِ نصوص الكتاب والسنة القطعية بها أو قبول الزيادة التي تأتي بها.

يقول الجصاص: «ما تلقاه الناسُ بالقبولِ؛ فإنْ كان من أخبارِ الآحادِ فهو عِندَنا يجري مُجرى التواتُر وهو يوجِبُ العِلمَ فجاز تخصيصُ القرآنِ به»[1]. ثم قال: «إن ذلك يوجب العِلمَ من وجهينِ:

أحدُهُما: أنَّه إذا ظهرَ في السَّلفِ استعمالُه والقولُ به مع اختلافِهم في شرائِط قبولِ الأخبارِ وتسويغِ الاجتهادِ في قبولِها وردِّها، فلولا أنَّهم قد علِموا صحَّتَه واستقامَتَه لما ظهرَ منهم الاتفاقُ على قبولِه واستعمالِه، وهذا وجهٌ يوجِبُ العِلمَ بصِحَّةِ النَّقل.

والثاني: أنَّ مثلَهم إذا اتفقوا على شيءٍ ثبتَ به الإجماعُ، وإن انفردَ عنهم بعضُهم كان شاذاً لا يقدحُ خلافُه في صِحَّةِ الإجماع، ولا يُلتفتُ بعد ذلك إلى خلافِ من خالفَ فيه، فلذلك جاز تخصيصُ الظاهِر بما كان هذا وصفُه»[2].

* * *

* المطلب الرابع ـ تقوية المتن باستدلال العالم أو المجتهد به:

اتفق الحنفية والمحدثون على أنَّ استدلالَ العالِم، الذي لا معرفةَ له بصحيحِ الحديثِ وسقيمه، بحديثٍ لا يُعدَّ تصحيحاً لمتنه ولا تعديلاً لرواته، والدليلُ على ذلك أن هذا الصنف من العلماءِ كان كثيراً ما يَستدلُّ بأحاديث ضعيفةٍ لا تدخلُ في دائرةِ القبولِ، ولا تقتربُ منها.

---

(١) الفصول في الأصول، للجصاص: ١/ ١٧٤.

(٢) الفصول في الأصول، للجصاص: ١/ ١٧٥.

وأما إن استدلَّ العالِمُ المجتهدُ الذي يعرِفُ مقبولَ الحديثَ من مردودِه بحديثٍ، فاختلف الحنفية وجمهور المحدثين في هذه المسألة.

فذهب جمهور المحدثين إلى أنَّ استدلالَ المجتهدِ بحديثٍ ما لا يُعد تصحيحاً له، ولا تعديلاً لرواته، لأن من الممكن أن يكون استدلاله به لأحد الاحتمالات الآتية:

١ ـ أن يكون استدلاله به احتياطاً، لاحتمال الثبوت لا لترجيحه.

٢ ـ أن يكون استدلاله بدليل آخر وافق لفظ هذا المتن أو معناه.

٣ ـ أن يكون استدلاله به مع معرفته بضعفه؛ لأن من مذهبه الاستدلال بالضعيف.

ويؤكد هذه المعاني عباراتُ كثيرٍ من أهل الاصطلاح ومنها قول ابن الصلاح: «إن عمل العالم، أو فتياه على وفق حديث ليس حكماً منه بصحة ذلك الحديث، وكذلك مخالفته للحديث ليست قدحاً منه في صحته، ولا راويه»(١).

وقد علل الحافظ العراقي سبب ذلك فقال: «ولم يروا فتيا العالِم على وِفقِ حديثٍ حكماً منه بصحة ذلك الحديثِ، لإمكانِ أن يكون ذلك منه احتياطاً، أو لدليلٍ آخرَ وافقَ ذلك الخبرَ»(٢).

وقال السخاوي: «أو لكونه ممن يرى العمل بالضعيف، وتقديمه على القياس ـ كما تقدم عن أحمد وأبي داود ـ ويكون اقتصاره على هذا المتن أنَّه(٣) ذَكَرَه إمَّا لكونِه أوضحَ في المرادِ، أو لأرجحيته على غيره، أو بغير ذلك»(٤).

---

(١) معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، ص: ١١٠.

(٢) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ١/ ٣٤٩.

(٣) في المطبوع: (أن)، ولعل الأولى ما ذكرته بإثبات الهاء، والله أعلم.

(٤) فتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٣١٤.

وذهب الحنفية إلى أن استدلال المجتهد بالحديث تُعدُّ تقويةً له: تصحيحاً أو تحسيناً، لكن يشترط لذلك شرطان:

الأول: أن يكون ذلك الحديث هو الدليل الوحيد في المسألة، ولا مستند للمجتهد غيره.

الثاني: أن لا يكون عمله به من باب الاحتياط، وتقديماً له على القياس والرأي.

وفي هذا يقول ابن أمير الحاج: «إنما يكون العملُ بروايتِه تعديلاً بشرطينِ: أن يُعلمَ أن لا مُستندَ له في العملِ سوى روايتِه، وأن يُعلمَ أنَّ عمَلَه ليسَ من الاحتياطِ في الدِّينِ»(١).

وقد وافق الحنفيةَ على هذا المسلك بعضُ المحدثين، ويُفهم ذلك من قول الحافظ ابن حجر في حديثٍ تكلم فيه البيهقي: «وقد احتجَّ بهذا الحديثِ أحمدُ وابنُ المنذر وفي جزمِهما بذلك دليلٌ علي صحتِه عندَهما»(٢).

وقد جعل الإمام السيوطي هذا المذهب هو الأصحَّ فقال في ألفيته:

وما اقتَضَى تَصْحِيحَ مَتنٍ في الأَصَح فَتْوى بِما فِيْهِ كَعَكْسِه وَضَحْ(٣)

مع أنَّ الحافظ العراقي في نظمه لمقدمة ابن الصلاح قال:

ولم يَروا فُتْيَاه أو عَمَلَهُ عَلَى وِفَاقِ المتْنِ تَصْحِيحاً لَهُ(٤)

---

(١) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٣١.

(٢) التلخيص الحبير، لابن حجر: ٢/ ١٤٣.

(٣) ألفية السيوطي في علم الحديث، بشرح أحمد محمد شاكر، ص: ٥٢.

(٤) شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي: ١/ ٣٤٩.

ولعل هذا المذهب هو الأوفق لقواعد أهل الحديث التي تجعل إسناد الحديث ميزاناً يُعرف به مقبول الأخبار من مردودها؛ وإلا لقال من شاء ما شاء.

□ □ □

الخاتمة ونتائج البحث

بعد هذه الدراسة المتواضعة لمفردات المنهج عند كُلٍّ من الحنفيةِ والمحدثين، لا بُد من تسجيلِ أهمِّ النتائجِ التي ظهرتْ من خلالِ الموازنة بينهما: ويمكن حصرها في النقاط الآتية:

أولاً: إنَّ أكثرَ الأحاديثِ التي وقعَ الاختلافُ في إثباتها بين الحنفيةِ والمحدثين كان سببُ الاختلافِ فيها راجِعاً إلى القواعِدِ التي انطلقَ منها كُلُّ فريق، وليس ناشِئاً عن عدم تطبيق القواعِد المتَّفَقِ عليها بين الفريقين.

ثانياً: إنَّ مفهومَ القَبُولِ عند الحنفيةِ يختلفُ عن مفهومِه عِند المحدثين؛ إذ إنَّ مفهومه عِند المحدثينَ ينحصِرُ فيما صحَّتْ نسبتُه إلى النبيِّ ﷺ، وأما مفهومه عند الحنفية فيتَّسِعُ ليشمَلَ ما يُعْمَلُ من الأخبار.

ثالثاً: ظهر من خلالِ هذا البحثِ أنَّ منهجَ المحدثينَ واحدٌ بين المتقدمين والمتأخرين، وليس هناك خلافٌ بينهم إلا في تطبيقِ هذا المنهجِ، ومدى الالتزامِ به شِدَّةً واعتدالاً وتساهُلاً.

رابعاً: إن كثيراً من المسائِلِ أو المفرداتِ في منهجِ النَّقد عند الحنفية وردت في كتُبِ المتقدمين منهم عَرِيَّة عن القِيود والشروط، وقد تعددت آراءُ المتأخرينَ من الحنفية في بيانِ هذه القيودِ، وتحديد المقصودِ منها، فترتَّبَ على ذلك غموضٌ في بعضِ المسائِلِ وضبابيَّةٌ في حقيقةِ الاحتجاجِ بها، كما مر في مسألة المرسَلِ عند الحنفية، والسبب في ذلك راجعٌ إلى أن صناعةَ القيودِ والتعريفاتِ المنطقيةِ بالجنسِ والفصْلِ والخاصةَ إنَّما ظهَرَتْ في عهد المتأخرين، ولم يكن المتقدمونَ يتعاطونَ منها

شيئاً لأنَّ القيودَ أو الشروطَ التي يذكُرُها المتأخرون كانت حاضرةً في أذهانِهم، واضحةً في أفهامهم، ولم يكونوا في حاجةٍ إلى ذكرها والتصريحِ بها.

خامساً: يتَّفِقُ المحدثونَ والحنفيةُ في شروطِ الحديثِ المقبُولِ من حيث الجملةُ، ويختلف كُلٌّ منهما عن الآخَرِ في قيودٍ وجزئياتِ تلك الشروط.

سادساً: يستخدِمُ الحنفيةُ كثيراً من المصطلحاتِ التي تختلِفُ عن مصطلَحَاتِ المحدثين في التسميةِ وتتفق مَعَها في المفهوم، كما يستخدِمُ الحنفيةُ أحياناً بعضَ المصطلحاتِ التي تتوافقُ مع مصطلحاتِ المحدثينَ في التَّسمِيَةِ وتختلف عنها في المفهوم.

سابعاً: إنَّ التمييزَ بين التَّدليسِ والإرسالِ الخفيِّ عند المحدثينَ إنما يتِمُّ من خلالِ وجودِ الإيهامِ في التدليسِ وعدَمِ وجودِه في الإرسالِ الخفيِّ، وكذلك الأمرُ عندَ الحنفية.

ثامناً: ظهر من خلالِ البحثِ أن المتواترَ الذي أثبتَ المحدِّثون وجودَه في الأحاديث وجودَ كثرةٍ إنما هو المتواترُ الاستدلالي، وأما المتواترُ الذي يتحدثُ الحنفية عنه، واستبعدَ ابنُ الصلاحِ وجودَه في الأحاديثِ إنما هو المتواترُ الضروريّ.

تاسعاً: إنّ مرتبة القياس عند الحنفية تأتي بعد السنة؛ ومن ثَمَّ فليس صحيحاً ما قيل عن تقديمهم القياسَ على الخبر عند التعارض.

عاشراً: يمكن القول إن منهجَ الحنفيةِ في إثبات الخبر يحكمه النظرُ الكليُّ والفِكْرُ الشموليُّ؛ لأنه يهدف إضافة إلى معرفةِ صحة الحديثِ، يهدفُ إلى معرفة ما إذا كان يُعمَلُ به أو لا، والله أعلم.

وأخيراً، فإني أشكرُ الله تعالى أنْ يسَّرَ لي إتمامَ هذا البحثِ، وأسألُه سبحانَه أن يجعَلَه في حِرْزِ القَبول عنده، إنه سبحانَه خيرُ مأمول، والحمد لله ربِّ العالمين.

❑❑❑

الفهارس العامة

١ ـ فهرس الآيات القرآنية.

٢ ـ فهرس الأحاديث والآثار.

٣ ـ فهرس الأشعار.

٤ ـ فهرس المصطلحات.

٥ ـ فهرس المصادر والمراجع.

٦ ـ فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الآيــــة	السـورة	رقم الآية	الصفحة
﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾	البقرة	٢٧	٢٨٢
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾	البقرة	٢٤٣	٩٩
﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾	آل عمران	١٣	٩٩
﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾	آل عمران	١١٨	١٥٥
﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	النساء	٥٩	٤٣١
﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ﴾	النساء	١٦	٤٩١
﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾	النساء	٨٧	٦٠
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾	المائدة	٣٨	٢٨٢
﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	المائدة	٤٨	٤٧
﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾	الأنعام	١١٦	٤١٥
﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾	الأعراف	١٨٧	٤١٨
﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾	يونس	٣٦	٤١١، ٤١٥
﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾	يوسف	١٠٣	٤١٨
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾	الحجر	٩	١١
﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾	النحل	٤٤	١١

الآيـــــة	السـورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾	الإسراء	٣٦	٥٠
﴿ مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾	الكهف	٢٢	٤١٩
﴿ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴾	الكهف	١٠٥	٣٢
﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴾	مريم	٨٣	٣٠٠
﴿ وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴾	طه	٩	٦٠
﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى ﴾	النور	٢	٤٩١
﴿ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴾	النور	١٣	١٦٣
﴿ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾	ص	٢٤	٤١٩
﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾	الجاثية	٢١	٢٢٢
﴿ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴾	محمد	١٥	٢٨٢
﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴾	محمد	٢٢	٢٨٢
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ ﴾	الحجرات	٦	٥٠، ١٥٨
﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ ﴾	الممتحنة	١٠	٤١٥
﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾	الطلاق	١	٤٨٨
﴿ وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا ﴾	التحريم	٣	٦٠
﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴾	الحاقة	٤٤ ـ ٤٧	٤٩١
﴿ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِىُّ مَبْثُوثَةٌ ﴾	الغاشية	١٥ ـ ١٦	٣٥

فهرس الأحاديث والآثار

طـــرف الحـــديث	رقم الصفحة
«الأئمة من قريشٍ»	٢٢١
«أتى رَسُولَ اللَّه ﷺ نفَرٌ من حَيٍّ من أَحياءِ الْعَرَبِ، فَأَسْلَمُوا. . .»	٤٩٤
«إذا أتيت مضجعك فتوضَّأ وُضوءَك للصلاة. . .»	٤٥٦
«إذا اختلف البيعانِ، ولم تكن لهما بينةٌ، فالقولُ ما قالَ البائعُ أو يترادَّان»	٤٨٣
«إذا أكلَ وشرِبَ ناسياً. . .»	٥٠٢
«إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا. . .»	٥١٧
«إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتى رمضان»	٣٧٨
«إذا كان نصفُ شَعبانَ فلا صومَ»	٤٩٧
«إذا كُنتَ بأرضٍ يُوفونَ المكيالَ والميزانَ فلا تعجلْ بالخروجِ منها. . .» (ابن المسيب)	٤٤٠
«إذا مس أحدُكُم ذكرَه فليتوضأ»	٤٧٣
«إذا وقع الرجل بأهله وهي حائض فليتصدق بنصف دينار»	٢٩٣
«اشكر تُرزَق، ولا تكفُر فتُعذَّب»	١٥٥
«أصابَ النبيُّ ﷺ بعضَ نسائِه، ثم نامَ حتَّى أصبحَ. . .»	٢٨٣

طرف الحديث	رقم الصفحة
«أصابنا ونحن مع رسول الله ﷺ مطرٌ. . .»	٦٠
«أمثلي يُصْنَعُ به هذا، ويُفْتَاتُ عليه. . .» (عبد الرحمن بن القاسم)	٥١٢
«امرؤ القيسِ صاحبُ لواءِ الشُّعراءِ إلى النَّار»	١٩١
«أنَّ الأشعث بن قيسٍ اشترى من عبدالله رقيقاً من رقيقِ الإمارة. . .»	٤٨٣
«إنَّ الله طيِّبٌ لا يقبلُ إلا طيباً. . .»	٣٧٥
«إنَّ الله ﷻ يحبُّ المُلِحِّينَ في الدعاءِ»	٣٦٢
«إن المؤمن إذا زنى خلع الإيمان من رأسه كما يخلع القميص. . .»	٤٩٠
«أنَّ النبيَّ ﷺ ردَّ البراء وابن عمرَ، استصغرهم يومَ بدرٍ. . .»	١٥٣
«أنَّ النبيَّ ﷺ سمعَ عمرَ يحلفُ بأبيه، فنهاه عن ذلك. . .»	٧٤
«أنَّ بلالاً أذن قبل طلوع الفجر، فأمره النبي ﷺ أن ينادي: إن العبدَ نام»	٣٨٠
«إن بلالاً يؤذِّنُ بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذِّنَ ابنُ أمِّ مكتوم»	٣٨٠
«إن جئتَ بشاهدينِ يشهدانِ أنهما سمِعَاه من رسولِ الله ﷺ. . .»	٤٨٨
«أنَّ رسولَ الله ﷺ كان لا يرفَعُ يديه إلا عندَ افتتاحِ الصلاة. . .»	١١٢
«أنَّ عقبةَ بنَ عامرٍ الجهنيَّ أتى النبيَّ ﷺ فأخبرَه أن اخته نذرت. . .»	٤٨١
«أن غلاماً له اشترى جاريتينِ فكان يُصيبُ منهما. . .»	٤٤٢
«إنَّ للإسلامِ ضوءاً ومَناراً كمنارِ الطريق»	٣٧٧
«انتقلي إلى بيتِ ابن عمِّكِ عمرِو بنِ أمِّ مكتومٍ فاعتدِّي فيه»	٤٨٨
«أُنزِلَ القرآنُ على سبعةِ أحرُفٍ»	٤٥٣
«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»	٤٣٩

طرف الحديث	رقم الصفحة
«إنَّمَا سَمَلَ رسولُ اللَّهِ ﷺ أَعْيُنَ أُولَئِكَ لأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرُّعَاءِ»	٤٩٤
«أنَّه صلّى في ثوبٍ واحِدٍ»	٤١٧
«أنه فرضَ زكاةَ الفِطْرِ من رمضانَ على النَّاسِ صَاعاً من تْمرٍ. . .»	٥١٨
«أنه قضى باليمين مع الشاهد»	٣٥٩
«أَنَّهُ لم يَكُنْ يَصُومُ من السَّنَةِ شَهْرًا تَامًّا إلا شَعْبَانَ يَصِلُهُ بِرَمَضَانَ»	٤٩٧
«أنه وصف أبا عبيدةَ، فقال: رجلٌ نحيفٌ، معروقُ الوجهِ. . .»	٤٤٣
«أُوتيتُ جوامعَ الكَلِمِ»	٤٥١
«إياكم والرأيَ فإنَّ أصحابَ الرأيِ أعداءُ السُّنَنِ. . .» (عمر بن الخطاب)	١٠١
«أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ. . .»	٥١١
«بسمِ اللهِ، خيرِ الأسماءِ، التحيَّاتُ لله، ما طاب فلِلَّه. . .»	٤٩٤
«البيِّنَةُ على المدعي، واليمينُ على من أنكَرَ»	٤٩٩
«تقاتلونَ قوماً صغارَ الأعيُنِ»	٤٣٤
«تكونُ النُّبوةُ فيكم ما شاءَ الله أن تكونَ، ثم يرفعُها إذا شاءَ. . .»	٤٧
«ثم يُوضَعُ له القَبُولُ في الأرض»	٧٩
«جاءَ رجلٌ إلى الحَسنِ فقال: يا أبا سعيد بما يكتحل المحرِمُ. . .»	٤٤٢
«جُعْلُ الآبق إذا وُجِدَ خارِجَ المِصْرِ أربعونَ دِرهماً» (ابن مسعود)	٤٢٩
«الخلافة بالمدينة والمُلك بالشام»	٤٦٨
«خير القرون قرني الذي أنا فيه، ثم الذين يلونهم. . .»	٢٠٠
«خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»	٢٠٢

طـــرف الحــديث	رقم الصفحة
«خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. . .»	٦٣
«خيرُكم قَرْني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يَلُونَهم»	٣٠٨
«ذكرَ رسول الله ﷺ ما يُتَوضَّأُ منه فذكرَ مسَّ الذكر. . .»	٣٦٧
«الرِّجلُ جبارٌ»	٤٦٧
«رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ: عن النائم حتى يستيقظَ. . .»	١٥٢
«سمعتُ النبيَّ ﷺ يقرأ في المغربِ بالطور، وذلك أوَّلُ ما وَقَرَ الإيمانُ في قلبي»	١٥٤
«سمعت النبي ﷺ يقرأ في صلاة الجمعة في الركعة الأولى سورة الجمعة. . .»	٧٦
«الشفاء في ثلاث؛ شربة عسل. . .»	٣٨٤
«الشهر تِسعٌ وعشرون ليلةً، فلا تصوموا حتى ترَوه. . .»	٥١٦
«الشهر تسع وعشرون، لا تصوموا حتى تروا الهلال. . .»	٥١٦
«صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غُبِيَ عليكم فأكمِلوا عِدَّةَ شعبانَ ثلاثين»	٥١٧
«طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان»	٥٢٤
«عليكم بسُنتي وسُنةِ الخلفاءِ الراشدينَ من بعدي. . .»	٧١
«عن النبيِّ ﷺ في الكَمْأةِ والحبَّةِ السوداءِ. . .»	٣٥٨
«غرَّب عمر ﷺ ربيعة بن أمية في الخمر إلى خيبر فلحق بهرقل. . .»	١٨٤
«في الدجاجة تموتُ في البئرِ يُنزَحُ منها أربعونَ دلواً»	٦٦

طـــرف الحـــديث	رقم الصفحة
«في الفأرة تموت في البئر يُنْزَحُ منها دِلاءٌ»	٦٦
«في الفأرة تموتُ في البئرِ ينزحُ منها عِشرون دلواً»	٦٦
«في كل إبل سائمة»	٣٧٨
«القاتل لا يرث»	٥١٩
«كان ـ النبي ﷺ ـ يرفعُ يديه إذا افتتح الصلاةَ، وعند الركوعِ، وعند الرفعِ منه. . .»	١١٢
«كـان أبـو حنيفـة، رحمـه الله، رَبْعَـةً مـن الرِّجـال، ليـس بالقصيـر، ولا بالطويل. . .»	٤٤٤
«كان الحسن ـ البصري ـ رجلاً محزوناً»	٤٤٣
«كان الحسنُ رُبَّما ذكرَ عُمَرَ فقال: والله ما كانَ بأولهم إسلاماً. . .»	٤٤٢
«كان النبي ﷺ يجمع بين المغربِ والعشاءِ إذا جدّ به السير. . .»	٤٤٠
«كان النبيُّ ﷺ يقبل الهديةَ، ويثيبُ عليها»	٤٢٧
«كان رسول اللَّهِ ﷺ يَصُومُ حتى نَقُولَ لاَ يُفْطِرُ. . .»	٤٩٧
«كان رسول الله ﷺ ليس بالطويل البائن، ولا بالقصير. . .»	٤٤٣
«كان سعيد بن المسيب يسلم عن يمينه، وعن يساره»	٤٤١
«كان عبدالله بن عمر يوتِرُ أوّلَ الليلِ فإذا قامَ نقضَ وِترَه، ثم صلّى. . .»	٤٤١
«كان عمر بن عبد العزيز يكبر تكبير العيد من صلاة الظهر»	٤٤١
«كَانَ قيسُ بنُ سَعدٍ مِنَ النَّبيِّ ﷺ بِمَنزِلَةِ صَاحِبِ الشُّرَطِ مِنَ الأَمِيرِ»	٣٧٧
«كان يرفعُ يديه إذا افتتح الصلاةَ، وعند الركوعِ، وعند الرفعِ منه»	١١٢

طـــرف الحـــديث	رقم الصفحة
«كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وكتاب الله أحق»	٤٩١
«كنا على شـــاطئ نهرٍ بالأهواز، قد نضبَ عنه المـاءُ، فجـاء أبو بـرزةَ الأسلميُّ. . .»	١٠٠
«لا أغرب بعده مسلماً»	١٨٤
«لا تسافر امرأة فوق ثلاث ليال إلا مع بعل أو ذي رحم محرم»	٤٣٥
«لا نتركُ كتابَ الله وسنةَ نبيِّنا ﷺ لقولِ امرأةٍ. . .» (عمر بن الخطاب)	٤٨٩
«لا نكاحَ إلا بوليٍّ»	٥٠٩
«لا وصية لوارث»	٥٢٤
«لا يؤمن أحدُكم حتى أكون أحبَّ إليه من والده وولده»	٣٨٧
«لا يُستَقَادُ من الُجرحِ حتى يَبْرأ»	٣٥٦
«لا يصلينَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظةَ. . .»	٤٤١
«لا يُقْتَلُ مُسلِمٌ بِكَافِرٍ»	٣١١
«لا يُقيمُ الرجلُ الرجلَ من مقعده ثم يجلِسُ فيه»	٢٧٢
«لك ذلك وعشرة أمثاله»	٤٧٨
«لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا مُتفحشاً»	٤٤٢
«لم يَكُنْ النبي ﷺ يَصُومُ شَهْرًا أَكْثَرَ من شَعْبَانَ فإنه كان يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ»	٤٩٧
«ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش البذيء»	٤٦٤
«ليس فيما دون خمس من الإبل صدقة فإذا كانت خمساً ففيها شاةٌ. . .»	٢٨٠
«ليس للقاتل من الميراث شيء»	٥١٩

طرف الحديث	رقم الصفحة
«ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ. . .»	٣١٠
«ما كُنتُ لأُقيم حدّاً على أحدٍ فيموتَ. . .» (علي بن أبي طالب)	٤٤٠
«المسلمون عدول بعضهم على بعض»	١٤٦
«من اشْتَرى شَاةً مُصَرَّاةً فَلْيَنْقَلِبْ بها فَلْيَحْلُبْهَا. . .»	٥٠٥
«من جلسَ مجلساً كثُرَ فيه لغطُهُ، فقال قبل أن يقومَ. . .»	٣٦٣
«من ذرعه القيءُ، وهو صائِمٌ، فليس عليه قضاءٌ، وإن استقاءَ فليقض»	٩٥
«من سبق إلى ماء لم يسبقه إليه مسلم فهو له»	٣٨٤
«من سن سُنةً حسنةً فله أجرُها وأجرُ من عمِلَ بها. . .»	٧١
«من سنَّ في الإسلامِ سُنةً حسنةً فعُمِلَ بها بعدَه. . .»	٦٨
«من صام ستة أيام بعد الفطر. . .»	٣٨٣
«من صلَّى صلاتَنا، واستقبلَ قِبلَتَنا، وأكلَ ذبيحَتَنا. . .»	١٥٤
«من لعبَ الشِّطرنجَ فهو كالذي يتوَضَّأ بلَحمِ الخِنزير»	٤٣٥
«الناس تَبَعٌ لقريشٍ»	٤٣٤
«نذرت أختي أن تمشيَ إلى الكعبةِ فأتى عليها رسولُ الله ﷺ. . .»	٤٨١
«نَضَر الله امرَأً سمع مقالتي، فحفظها، فأداها كما سمعها. . .»	٤٥٦
«نضَّر اللهُ امرأً سمع منا حديثاً فحفِظَه حتى يُبلِّغَه. . .»	٢٠٦
«نهى رسولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ في الْمَسْجِدِ. . .»	١١٩
«نهى رسولُ الله ﷺ عن بَيعِ النَّخلِ حتى يُؤكَلَ منه. . .»	٣٢
«نهى عن الحِلَق يوم الجمعة قبل الصلاة»	١١٩

طـــرف الحـــديث	رقم الصفحة
«نهى عن الدُّبَّاءِ والحنْتَمِ»	٣٨٣
«نهى عن بيعِ الكالِئِ بالكالِئِ»	٥٠٨
«هل هو إلا بضعة منك أو مضغة منك»	٣٦١
«والذي فلق الحبَّةَ وبرأ النَّسمَةَ إنَّه لَعهدُ النَّبيِّ الأميِّ ﷺ إليَّ. . .»	١٧٤
«والله ما كانَ بأولهم إسلاماً ولا أفضلهم نفقةً في سبيلِ الله. . .»	٤٤٢
«يا عليُّ أشَعَرْتَ أنَّه نزلَتْ عَليَّ سورةُ المائِدة ونِعْمَت الفائدة»	٥٢٢
«يتصدق بدينار أو نصف دينار»	٢٩٣

□ □ □

فهرس الأشعار

البداية	القافية	البحر	الصفحة
وما اقتضى	وضَحْ	الرجز	٥٢٧
وكُلُّ	الأوصَالِ	الرجز	٢٩٩
إنِّي لأذكُرُه	مِيْزَانا	البسيط	١٧١
أكْرِمْ	وعُدْوانا	البسيط	١٧٢
يا ضَرْبَةً	رِضْوَانا	البسيط	١٧١
فلا تجْزَعَن	يَسِيرُها	الطويل	٦٧
ولم يَرَوا	تصْحِيْحاً له	الرّجَز	٥٢٧

□ □ □

فهرس المصطلحات

المصطلح	الصفحة
الاتصال عند الحنفية	٢٥٣
الاتصال عند المحدثين	٢٥١
الأثر	٧٣
الإجازة المفردة	٢٦٥
الإجازة	٢٦٤
الآحاد عند الحنفية	٣٩٧
الأحناف	٣٦
الإرسال الخفي	٣٢٧
الإسلام الباطن	١٥٣
الإسلام الظاهر	١٥٣
الإسناد عند الحنفية	٢٤٨
الإسناد عند المحدثين	٢٤٠
الاضطراب	٣٦٠
الإعلال بالتفرد	٤٦٣
الإعلال بالمخالفة	٤٨٦
الإعلام	٢٧٦
أمير المؤمنين في الحديث	١٣٤

المصطلح	الصفحة
الانقطاع الخفي عند الحنفية	٣٣٧
الانقطاع الخفي عند المحدثين	٣١٦
انقطاع السند	٢٨٢
الانقطاع الظاهر عند الحنفية	٣٠٧
الانقطاع الظاهر عند المحدثين	٢٨٤
الأهلية	١٥١
البلوغ	١٥١
التحريف	٣٥٧
تدليس الشيوخ	١٨٨
التدليس	٣١٨
التعديل	٢٢٣
التفرد	٤٦٣
تقوية المعنى	٥١٣
تقوية النسبة	٥١٣
الجرح	٢٢٣
الجهالة في شخص الراوي	١٩٠
الجهالة في وصف الراوي	١٩١
الحافظ	١٣٢
الحاكم	١٣٣
الحجة	١٣٣
الحديث	٥٩

المصطلح	الصفحة
الحنفية	٣٦
الخبر	٧٦
الراوي	١٢٩
الرأي المحمود	١٠٢
الرأي المذموم	١٠٠
الرد	٨١
الرسالة عند الحنفية	٢٧٥
الرواية بالمعنى	٤٤٦
الزيادة في السند	٣٥٨
السماع	٢٥٦
السنة	٦٧
السند عند الحنفية	٢٤٧
السند عند المحدثين	٢٣٨
الشاذ المردود	٣٧٩
الشاذ المقبول	٣٧٦
الشواهد	٥١٥
الضبط الباطن	٢١٧
ضبط الصدر	٢٠٨
الضبط الظاهر	٢١٧
ضبط الكتاب	٢٠٩
الضبط عند الحنفية	٢٠٥

المصطلح	الصفحة
الضبط عند المحدثين	٢٠٤
الطالب	١٣١
العدالة الباطنة	١٤٥
العدالة الظاهرة	١٤٥
العدالة عند الحنفية	١٤٥
العدالة عند المحدثين	١٣٨
العرض	٢٥٧
العزيز	٣٨٢
العقل	١٥١
العلة في اصطلاح الحنفية	٣٥٠
العلة في اصطلاح المحدثين	٣٤٤
علم الجرح والتعديل	٢٢٢
العلم الضروري	٤٠٤
العلم النظري	٤٠٤
الغريب عند الحنفية	٤٧٠
الفرد المطلق	٣٧١
الفرد النسبي	٣٧٢
الفرد	٣٧١
الفسق	١٥٨
القبول	٧٧
القلب	٣٥٦

المصطلح	الصفحة
المبتدعة	١٦٥
المتابعات	٥١٤
المتن	٤٢٣
المتواتر عند الحنفية	٤٠١
المتواتر عند المحدثين	٣٩٢
مجهول الحال	١٩١
مجهول العين	١٩٠
المجهول عند الحنفية	١٩٨
المجهول عند المحدثين	١٨٨
المحدث	١٣٢
المحدثون	٤٢
مدرسة أهل الحديث	٩٧
مدرسة أهل الرأي	٩٨
مرسل الصحابي	٣٠٨
المرسل	٣٠١
المرفوع	٤٢٦
المروءة	١٧٩
المستور	١٩٣
المسنَد عند الحنفية	٢٤٩
المسنَد عند المحدثين	٢٤٢
المسنِد	١٣١

المصطلح	الصفحة
المشافهة بالحديث	٢٥٦
المشهور عند الحنفية	٣٩٨
المشهور عند المحدثين	٣٨٨
المعضل	٢٩٠
المعلق	٢٨٥
المفيد	١٣٢
المقطوع	٤٣٧
المكاتبة	٢٧٢
المناولة	٢٦٦
المنقطع	٢٩٥
المنهج	٤٦
الموازنة الخاصة	٣٤
الموازنة العامة	٣٤
الموازنة	٣١
الموقوف	٤٣٥
النظر الحديثي	٨٦
النظر الفقهي	٨٦
الوجادة	٢٧٧
الوصية	٢٧٧

فهرس المصادر والمراجع

١ - **ابنُ القَرْيَة والكُتَّاب، ملامحُ سيرةٍ ومَسيرَةٍ**، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

٢ - **أبو حنيفةَ، حياته وعصره، آراؤه الفقهية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، ١٩٩٧م.

٣ - **الاتجاهاتُ الفقهيَّةُ عند أصحابِ الحديث في القرن الثالث الهجري**، د. عبد المجيد محمود عبد المجيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، ١٣٩٩هـ.

٤ - **إتمامُ الدِّرايَة لقُرَّاءِ النقاية**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ت: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٥ - **الآثار**، أبو يوسف القاضي يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، ت: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٣٥٥هـ.

٦ - **إجابةُ السائِل شرحُ بغيةِ الآمل**، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ت: القاضي حسين ابن أحمد السياغي، د. حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٩٨٦م.

٧ - **الاجتهادُ بالرأي في مدرسةِ الحجاز الفقهية**، خليفة با بكر حسن، مكتبة الزهراء، مصر، ط: ١، ١٤١٨هـ.

٨ - **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، ت: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ٣، ١٤١٤هـ.

٩ - **الأحاديث المختارة**، أبو عبدالله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي، ت: عبد الملك بن عبدالله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١٠ - **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، علاء الدين بن بلبان الفارسي، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٤١٤هـ.

١١ - **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (مختارات)**، محمد بن أحمد المقدسي، ت: غازي طليمات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، ١٩٨٠م.

١٢ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصَّاص، ت: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، ١٤٠٥هـ.

١٣ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت. د. ط، د. ت.

١٤ ـ **الأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ، ابن الخرَّاط**، أبو محمَّد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبدالله الإشبيلي، ت: حمدي السلفي، وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، د. ط، ١٤١٦هـ.

١٥ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، ت: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

١٦ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الحديث، القاهرة، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

١٧ ـ **أحوال الرجال**، أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، ت: صبحي البدري السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

١٨ ـ **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، القاضي أبو عبدالله حسين بن علي الصَّيمري، عالم الكتب، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٥هـ.

١٩ ـ **أخبار المكيين من كتاب التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة**، أحمد بن زهير بن حرب، ت: إسماعيل حسن حسين، دار الوطن، الرياض، ط: ١، ١٩٩٧م.

٢٠ ـ **اختصار علوم الحديث**، **ابن كثير**، (**مع شرحه الباعث الحثيث، لأحمد شاكر**)، عني به: د. بديع السيد اللحام، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط: ١، ١٤١٤هـ.

٢١ ـ **اختلاف الحديث**، محمد بن إدريس أبو عبدالله الشافعي، ت: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٢ ـ **اختلافات المحدثين والفقهاء في الحكم على الحديث**، د. عبدالله شعبان علي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٧هـ.

٢٣ ـ **أدب الإملاء والاستملاء**، عبد الكريم بن محمد بن منصور أبو سعد التميمي السمعاني، ت: ماكس فايسفايلر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠١هـ.

٢٤ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط: ١، ١٤١٢هـ.

٢٥ـ **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: صلاح الدين مقبول أحمد، لدار السلفية، الكويت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٦ـ **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، أبو يعلى الخليل بن عبدالله بن أحمد الخليلي القزويني، ت: د. محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤٠٩هـ.

٢٧ـ **أساس البلاغة**، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار الفكر، د. ط، ١٣٩٩هـ.

٢٨ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط: ١، ١٤١٢هـ.

٢٩ـ **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى**، نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري، ت: محمد الصباغ، دار الأمانة/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ.

٣٠ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط: ١، ١٤١٢هـ.

٣١ـ **الأصل، المعروف بـ (المبسوط)**، أبو عبدالله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، ت: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، د. ط، د. ت.

٣٢ـ **أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال**، د. نور الدين عتر، دار اليمامة، توزيع: دار اليمامة، ودار الفرفور، ط: ٣، ١٤٢٢هـ.

٣٣ـ **أصول السرخسي**، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

٣٤ـ **أصول الشاشي**، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، ١٤٠٢هـ.

٣٥ـ **الأصول في النحو**، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، ت: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٨هـ.

٣٦ـ **أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله ﷺ**، للإمام الدارقطني، أبو الفضل محمد ابن طاهر المقدسي، ت: محمود محمد محمود حسن نصار/ والسيد يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٧ ـ **الاعتصام**، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. ط، د. ت.

٣٨ ـ **إعلاء السنن**، ظفر أحمد العثماني التهانوي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، د. ط، د. ت.

٣٩ ـ **إعلام الموقِّعين عن رب العالمين**، ابن القيم، دار الجيل، بيروت، د. ط، ١٩٩٣م.

٤٠ ـ **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، تقي الدين بن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٤٠٦هـ.

٤١ ـ **إكمال الأعلام بتثليث الكلام**، محمد بن عبدالله بن عبدالله بن مالك الطائي الجياني، ت: سعد بن حمدان الغامدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

٤٢ ـ **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى**، علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١١هـ.

٤٣ ـ **ألفية السيوطي في علم الحديث**، صححها وشرحها: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، د. ط، د. ت.

٤٤ ـ **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث/ مكتبة العتيقة، القاهرة/ تونس، ط: ١، ١٣٧٩هـ.

٤٥ ـ **الأم**، أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ط: ٢، ١٣٩٣هـ.

٤٦ ـ **أمراء المؤمنين في الحديث**، الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط: ١، ١٤١١هـ.

٤٧ ـ **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار**، يحيى بن أبي الخير العمراني، ت: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، ط: ١، ١٩٩٩م.

٤٨ ـ **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة ﷺ**، الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٤٩ ـ **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، للدِّهلوي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٤هـ.

٥٠ ـ **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة**، العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلِّمي اليماني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٥هـ.

٥١ ـ **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت: د. أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط: ١، ١٩٨٥م.

٥٢ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، زين الدين بن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت، ط: ٢، د. ت.

٥٣ ـ **البحر الزخار، (مسند البزار)**، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، ت: د. محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت/ المدينة، ط: ١، ١٤٠٩هـ.

٥٤ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، ت: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢١هـ.

٥٥ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٢م.

٥٦ ـ **البداية والنهاية**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، مكتبة المعارف، بيروت، د. ط، د. ت.

٥٧ ـ **البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير**، سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن، ت: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: ١، ١٤٢٥هـ.

٥٨ ـ **بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب**، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: ٢، ١٤٠٨هـ.

٥٩ ـ **بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني**، الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأندلس، حمص/ سوريا، د. ط، ١٣٨٨هـ.

٦٠ ـ **بيان الوهم والإيهام الواقِعَينِ في كتاب الأحكام**، ابن القطان الفاسي: أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك، ت: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط: ١، ١٤١٨هـ.

٦١ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د. ط، د. ت.

٦٢ـ **تاريخ ابن معين (رواية الدوري)**، أبو زكريا يحيى بن معين، ت: د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط: ١، ١٣٩٩هـ.

٦٣ـ **تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)**، أبو زكريا يحيى بن معين، ت: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق، د. ط، ١٤٠٠هـ.

٦٤ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ.

٦٥ـ **تاريخ الطبري**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٦٦ـ **التاريخ الكبير**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي، ت: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، د. ط، د. ت.

٦٧ـ **تاريخ المدينة المنورة**، أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري، ت: علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٤١٧هـ.

٦٨ـ **تاريخ بغداد**، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٦٩ـ **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبدالله الشافعي، ت: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، د. ط، ١٩٩٥م.

٧٠ـ **تأنيب الخطيب على ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب**، الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط: ١، ١٤١٩هـ.

٧١ـ **تأويل مختلف الحديث**، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدِّيْنَوَري، ت: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣هـ.

٧٢ـ **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، ت: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، ط: ١، ١٤٠٣هـ.

٧٣ـ **تحرير علوم الحديث**، الشيخ عبدالله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان، بيروت، ط: ١، ١٤٢٤هـ.

٧٤ـ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٧٥ـ **تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل**، ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين أبو زرعة العراقي، ت: عبدالله نوارة مكتبة الرشد، الرياض، د. ط، ١٩٩٩م،

٧٦ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د. ط، د. ت.

٧٧ـ **تذكرة الحفاظ**، أبو عبدالله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، د. ت.

٧٨ـ **ترتيب المدارك**، للقاضي عياض، الرباط، د. ط، ١٣٨٤هـ.

٧٩ـ **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، ت: إبراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.

٨٠ـ **تصحيح الحديث عند الإمام ابن الصلاح**، د. حمزة عبدالله المليباري، دار ابن حزم، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.

٨١ـ **تطهير اللغة من الأخطاء الشائعة**، محجوب محمد موسى، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، د. ط، د. ت.

٨٢ـ **التعديل والتجريح لمن خرَّج له البخاري في الجامع الصحيح**، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، ت: د. أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

٨٣ـ **تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: د. أحمد بن علي سير المباركي، الرياض، السعودية، ط: ٣، ١٤٢٢هـ.

٨٤ـ **التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني**، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٨٥ـ **تفسير البحر المحيط**، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، وغيرهما، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ.

٨٦ـ **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي **الشافعي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢١هـ.

٨٧ - **تقريب التهذيب**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: الشيخ محمد عوَّامة، دار الرشيد، سوريا، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

٨٨ - **التقرير والتحرير في علم الأصول**، ابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، د. ط، ١٤١٧هـ.

٨٩ - **التقريرات السنية شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث**، حسن محمد المشاط، ت: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٤، ١٤١٧هـ.

٩٠ - **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**، أبو زيد عبيدالله بن عمر الدَّبُوسي، ت: عبد الجليل عطا، دار النعمان للعلوم، دمشق، سوريا، ط: ١، ١٤٢٦هـ.

٩١ - **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ط: ١، ١٣٨٩هـ.

٩٢ - **تلبيس إبليس**، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، ت: د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٩٣ - **التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، د. ط، ١٣٨٤هـ.

٩٤ - **تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير**، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط: ١، ١٩٩٧م.

٩٥ - **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، وهو مطبوع بذيل (التوضيح) للمحبوبي.

٩٦ - **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

٩٧ - **التمييز**، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر، السعودية، ط: ٣، ١٤١٠هـ.

٩٨ - **التنكيل لما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**، الشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني، ت: محمد ناصر الدين الألباني، تصوير عن طبعة المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت.

٩٩ - **تهذيب الأسماء واللغات**، محي الدين بن شرف النووي، ت: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط: ١، ١٩٩٦م.

١٠٠ ـ **تهذيب التهذيب**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

١٠١ ـ **تهذيب الكمال**، أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن المزي، ت: د. بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٠هـ.

١٠٢ ـ **تهذيب اللغة**، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ٢٠٠١م.

١٠٣ ـ **تهذيب مستمر الأوهام على ذوي المعرفة وأولي الأفهام**، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن علي بن ماكولا، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١٠٤ ـ **توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية**، أبو الفضل عبدالله بن محمد بن الصديق الغماري، ت: صفوت جوده أحمد، مكتبة القاهرة، مصر، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

١٠٥ ـ **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، طاهر الجزائري الدمشقي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: ١، ١٤١٦هـ.

١٠٦ ـ **التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر**، محمد بن عبد الرحمن بن محمد ابن أبي بكر بن عثمان السخاوي، ت: عبدالله بن محمد عبد الرحيم البخاري، مكتبة أصول السلف، السعودية، ط: ١، ١٤١٨هـ.

١٠٧ ـ **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، د. ت.

١٠٨ ـ **التوضيح في حلِّ غوامض التنقيح**، عبيدالله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٤١٦هـ.

١٠٩ ـ **التَّوقيف على مهمات التَّعاريف**، محمد عبد الرؤوف المناوي، ت: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، بيروت/ دمشق، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١١٠ ـ **التيسير بشرح الجامع الصغير**، زين الدين عبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط: ٣، ١٤٠٨هـ.

١١١ ـ **الثقات**، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، ت: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، بيروت، ط: ١، ١٣٩٥هـ.

١١٢ ـ **ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث**: (رسالة الإمام أبي داود السجستاني إلى أهل مكة في وصف سننه، وشروط الأئمة الستة، لمحمد بن طاهر المقدسي، وشروط الأئمة الخمسة، للحازمي)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط: ١، ١٤١٧هـ.

١١٣ ـ **ثمرات النظر في علم الأثر**، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، ت: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: ١، ١٤١٧هـ.

١١٤ ـ **جامع الأسرار في شرح المنار**، الشيخ محمد بن محمد بن أحمد الكاكي، ت: فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: ٢، ١٤٢٦هـ.

١١٥ ـ **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت: عبد القادر أرناؤوط، دار الفكر، ط: ٣، ١٤٠٣هـ.

١١٦ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر، بيروت، د. ط، ١٤٠٥هـ.

١١٧ ـ **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، صلاح الدين العلائي، ت: حمدي عبدالمجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٧هـ.

١١٨ ـ **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

١١٩ ـ **الجامع الصحيح المختصر**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير/ اليمامة، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٧هـ.

١٢٠ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، يوسف بن عبد البر النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٣٩٨هـ.

١٢١ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة، د. ت

١٢٢ ـ **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، د. ط، ١٤٠٣هـ.

١٢٣ ـ **الجرح والتعديل**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي التميمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ١٢٧١هـ.

١٢٤ ـ **جمهرة اللغة**، لابن دريد، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ١، ١٩٨٧م.

١٢٥ ـ **جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف**، د. محمد طاهر الجوابي، نشر: مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله، تونس، د. ط، د. ت.

١٢٦ ـ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي، دار مير محمد كتب خانه، كراتشي، د. ت.

١٢٧ ـ **حاشية العطار على جمع الجوامع**، حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٠هـ.

١٢٨ ـ **حاشية ردِّ المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، د. ط، ١٤٢١هـ.

١٢٩ ـ **حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ط: ٣، ١٣١٨هـ.

١٣٠ ـ **الحجة على أهل المدينة**، أبو عبدالله محمد بن الحسن الشيباني، ت: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٣هـ.

١٣١ ـ **الحديث المرسل بين القبول والرد**، حصة بنت عبد العزيز الصغير، دار الأندلس، دار ابن حزم، بيروت، ط: ١، ١٤٢٠هـ.

١٣٢ ـ **الحديث والمحدثون**، محمد أبو زهو، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، ١٤٠٤هـ.

١٣٣ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٤، ١٤٠٥هـ.

١٣٤ ـ **الخصائص**، أبو الفتح عثمان بن جني، ت: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، د. ط، د. ت.

١٣٥ ـ **خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي**، عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، ت: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١٣٦ ـ **الخلاصة في أصول الحديث**، الحسين بن عبدالله الطيبي، ت: صبحي السامرائي، دار الأخيار، الرياض، السعودية، ط: ١، ١٤٢٥هـ.

١٣٧ ـ **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

١٣٨ ـ **الدعاء**، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٣هـ.

١٣٩ ـ **دلائل النبوة**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مؤسسة البراق، د. ط، د. ت.

١٤٠ ـ **الديباج المذهب في مصطلح الحديث (مع شرحه لشمس الدين التبريزي)**، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: ٢، ١٣٧١هـ.

١٤١ ـ **ذكر أسماء من تُكُلِّمَ فيه وهو موثَّقٌ**، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ت: محمد شكور أمرير المياديني، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

١٤٢ ـ **الرِّحلة في طلب الحديث**، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، ت: د. نور الدين عتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٣٩٥هـ.

١٤٣ ـ **الرَّدُّ على سِيَرِ الأوزاعي**، أبو يوسف القاضي يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، ت: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

١٤٤ ـ **رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه**، أبو داود سليمان بن الأشعث، ت: محمد الصباغ، الدار العربية، بيروت، د. ط، د. ت.

١٤٥ ـ **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة**، محمد بن جعفر الكتاني، ت: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ٤، ١٤٠٦هـ.

١٤٦ ـ **رسالة في الجرح والتعديل**، أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، ت: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة دار الأقصى، الكويت، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

١٤٧ ـ **الرسالة**، أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، ت: أحمد محمد شاكر، القاهرة، د. ط، ١٣٥٨هـ.

١٤٨ ـ **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: ٣، ١٤٠٧هـ.

١٤٩ ـ **الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم**، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ١، ١٤١٢هـ.

١٥٠ ـ **الرواية بالمعنى في الحديث النبوي وأثرها في الفقه الإسلامي**، د. عبد المجيد بَيرم، مكتبة العلوم والحِكم، المدينة المنورة، ط: ١، ١٤٢٤هـ.

١٥١ ـ **سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم**، أحمد بن حنبل، ت: د. زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: ١، ١٤١٤هـ.

١٥٢ ـ **سؤالات أبي عبد الرحمن السلمي للإمام الدارقطني في الجرح والتعديل وعلل الحديث**، ت: أبو عمر محمد بن علي الأزهري، نشر: الفاروق الحديثة، القاهرة، ط: ١، ١٤٢٧هـ.

١٥٣ ـ **سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: محمد علي قاسم العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط: ١، ١٣٩٩هـ.

١٥٤ ـ **سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني (الجزء الرابع والخامس)**، ت: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مؤسسة الريان، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.

١٥٥ ـ **سؤالات البرقاني للدارقطني**، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، ت: د. عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، دار النشر: كتب خانه جميلي، باكستان، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

١٥٦ ـ **سؤالات الحافظ السلفي**، أحمد بن محمد بن أحمد السلفي، ت: مطاع الطرابيشي، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٤٠٣هـ.

١٥٧ ـ **سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني**، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، ت: موفق بن عبدالله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

١٥٨ ـ **سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني**، أبو الحسن علي بن عبدالله ابن جعفر المديني، ت: موفق عبدالله عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

١٥٩ ـ **سؤالات مسعود بن علي السِّجْزي للحاكم النيسابوري**، ت: موفق بن عبدالله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٨هـ.

١٦٠ ـ **السنة المطهرة بين أصول الأئمة وشبهات صاحب فجر الإسلام وضحاه**، د. سيد أحمد رمضان المسير، دار الطباعة المحمدية، مصر، ط: ١، ١٤٠٢هـ.

١٦١ ـ **السنة ومكانتها في التشريع**، د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م.

١٦٢ ـ **السنة**، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، ت: د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١٦٣ ـ **السنة**، عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، ت: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٠هـ.

١٦٤ ـ **السَّنَن الأبين والمورد الأمْعَن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن**، أبو عبدالله محمد بن عمر بن محمد بن عمر رشيد الفهري، ت: صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط: ١، ١٤١٧هـ.

١٦٥ ـ **السنن الصغرى**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ت: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١٦٦ ـ **السنن الكبرى**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، د. ط، ١٤١٤هـ.

١٦٧ ـ **السنن الكبرى**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، ت: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١١هـ.

١٦٨ ـ **السنن**، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي، ت: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ١٣٨٦هـ.

١٦٩ ـ **السنن**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د. ط، د. ت.

١٧٠ ـ **السنن**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: ٢، ١٤٠٦هـ.

١٧١ ـ **السنن**، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.

١٧٢ ـ **السنن**، أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن الدارمي، ت: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ.

١٧٣ ـ **السنن**، سعيد بن منصور الخراساني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط: ١، ١٤٠٣هـ.

١٧٤ ـ **سير أعلام النبلاء**، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ت: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٩، ١٤١٣هـ.

١٧٥ ـ **شرح التبصرة والتذكرة للعراقي**، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ت: د. عبد اللطيف الهميم، والشيخ ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

١٧٦ ـ **شرح القواعد الفقهية**، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، ت: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: ٢، ١٤٠٩هـ.

١٧٧ ـ **شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط: ١، ١٤٠١هـ.

١٧٨ ـ **شرح المنار في الأصول**، لابن ملك، مكتبة صلاح الدين، دمرتاس، د. ط، د. ت.

١٧٩ ـ **شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهلِ الأثر**، نور الدين أبو الحسن على بن سلطان محمد القاري الهروي المعروف بـ (ملا على القاري)، ت: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم، بيروت، د. ط، د. ت.

١٨٠ ـ **شرح علل الترمذي**، الحافظ بن رجب الحنبلي، ت: د. نور الدين عتر، دار العطاء، الرياض، السعودية، ط: ١، ١٤٢١هـ.

١٨١ ـ **شرح علل الترمذي**، الحافظ بن رجب الحنبلي، ت: د. همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط: ١، ١٤٠٧هـ.

١٨٢ ـ **شرح فتح القدير**، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ابن الهمام)، دار الفكر، بيروت، ط: ٢، د. ت.

١٨٣ ـ **شرح مختصر الروضة**، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، ت: عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ.

١٨٤ ـ **شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن**، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين، ت: عادل بن محمد، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، ط: ١، ١٤١٥هـ.

١٨٥ ـ **شرح مشكل الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٨هـ.

١٨٦ ـ **شرح معاني الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٣٩٩هـ.

١٨٧ ـ **شرح نور الأنوار على المنار**، ملا جيون بن أبي سعيد بن عبيدالله الحنفي الصدِّيقي الميهوي، (بهامش كشف الأسرار، للنسفي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

١٨٨ ـ **شُعَبُ الإيمان**، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ت: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٠هـ.

١٨٩ ـ **صبح الأعشى في كتابة الإنشا**، القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، ت: عبد القادر زكار، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١م.

١٩٠ ـ **الصحيح**، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

١٩١ ـ **الصحيح**، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ.

١٩٢ ـ **ضحى الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: ١٠، د. ت

١٩٣ ـ **الضعفاء الكبير**، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

١٩٤ ـ **الضعفاء وأجوبة الرازي على سؤالات البرذعي**، أبو زرعة عبيدالله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي، ت: د. سعدي الهاشمي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط: ٢، ١٤٠٩هـ.

١٩٥ ـ **الضعفاء والمتروكين**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، سوريا، ط: ١، ١٣٩٦هـ.

١٩٦ ـ **طبقات الحنابلة**، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

١٩٧ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، ت: د. محمود محمد الطناحي/ د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هَجَر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ٢، ١٤١٣هـ.

١٩٨ ـ **الطبقات الكبرى**، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.

١٩٩ ـ **الطبقات**، أبو عمر خليفة بن خياط الليثي العصفري، ت: د. أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط: ٢، ١٤٠٢هـ.

٢٠٠ ـ **طرح التثريب في شرح التقريب**، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقي، ت: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م.

٢٠١ ـ **طلبة الطلبة في الإصطلاحات الفقهية**، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي، ت: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، عمان، ١٤١٦هـ.

٢٠٢ ـ **ظَفَرُ الأمَاني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني**، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، ت: الشيخ عبد أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط: ٣، ١٤١٦هـ.

٢٠٣ ـ **العالم والمتعلم**، الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط: ١، ١٤٢١هـ.

٢٠٤ ـ **العِبَر في خَبر من غَبَر**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط: ٢، ١٩٨٤م.

٢٠٥ ـ **عقد الدُّرَرِ في شرحِ مختصرِ نُخبة الفِكَر**، للآلوسي، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط: ١، ١٤٢٠هـ.

٢٠٦ ـ **عقود الجواهر المنيفة في أدلة الإمام أبي حنيفة**، محمد محمد مرتضى الزَّبيديّ، ت: وهبي سليمان غاوجي الألباني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

٢٠٧ ـ **عقود رسم المفتي**، لابن عابدين، د. ط، د. ت.

٢٠٨ ـ **علل الترمذي الكبير**، أبو طالب القاضي، ت: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود محمد الصعيدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٩هـ.

٢٠٩ ـ **عِلَلُ الحديث**، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهران الرازي، ت: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ١٤٠٥هـ.

٢١٠ ـ **العلل الصغير**، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

٢١١ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٣هـ.

٢١٢ـ **العِلل الواردة في الأحاديث النبوية**، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني البغدادي، ت: د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢١٣ـ **العِلل ومعرفة الرجال**، أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، ت: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، ودار الخاني، الرياض، ط: ١، ١٤٠٨هـ.

٢١٤ـ **العلل**، علي بن عبدالله بن جعفر السعدي المديني، ت: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٠م.

٢١٥ـ **علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد**، د. حمزة عبدالله المليباري، دار ابن حزم، بيروت، ط: ١، ١٤٢٣هـ.

٢١٦ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

٢١٧ـ **الغاية في شرح الهداية في علم الرواية**، الحافظ السخاوي، ت: أبو عائش عبد المنعم إبراهيم، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط: ١، ٢٠٠١م.

٢١٨ـ **الغُرَّة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة**، أبو حفص عمر الغزنوي الحنفي، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الإمام أبي حنيفة، بيروت، ط: ٢، ١٩٨٨م.

٢١٩ـ **غريب الحديث**، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي، ت: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٢٠ـ **غريب الحديث**، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، ت: د. محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٣٩٦هـ.

٢٢١ـ **غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر**، (لزين العابدين ابن نجيم المصري)، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، ت: مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٢٢ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٢٣ـ **فتح الغفار بشرح المنار**، (المعروف باسم: مشكاة الأنوار في أصول المنار)، زين الدين ابن إبراهيم بن محمد بن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٣٢٢هـ.

٢٢٤ ـ **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٣هـ.

٢٢٥ ـ **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.

٢٢٦ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، د. ت.

٢٢٧ ـ **الفصول في الأصول**، أحمد بن علي الرازي الجصاص، ت: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٢٨ ـ **فقه أهل العراق وحديثهم**، محمد زاهد الكوثري، ت: عبد الفتاح أبو غدة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، د. ط، د. ت.

٢٢٩ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، ت: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٦هـ.

٢٣٠ ـ **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، عبد الحي ابن عبد الكبير الكتاني، ت: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٢هـ.

٢٣١ ـ **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ت: العلامة عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٧هـ.

٢٣٢ ـ **فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت**، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢، وهي تصوير عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣٢٤هـ.

٢٣٣ ـ **في سبيل تأصيل مناهج المحدثين**، د. صالح أحمد رضا، مجلة الأحمدية، العدد (٨)، جمادى الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٣٤ ـ **القاموس المحيط**، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٣٥ ـ **قفو الأثر في صفوة علوم الأثر**، رضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: ٢، ١٤٠٨هـ.

٢٣٦ـ **قواطع الأدلة في الأصول**، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٤١٨هـ.

٢٣٧ـ **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٣٩٩هـ.

٢٣٨ـ **قواعد في علوم الحديث**، ظفر أحمد العثماني التهانوي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط: ٥، ١٤٠٤هـ.

٢٣٩ـ **القولُ المسدَّد في الذبِّ عن المسند للإمام أحمد**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: ١، ١٤٠١هـ.

٢٤٠ـ **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، أبو عبدالله أحمد بن أحمد الذهبي الدمشقي، ت: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، ط: ١، ١٤١٣هـ.

٢٤١ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**، أبو أحمد عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد الجرجاني، ت: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٩هـ.

٢٤٢ـ **كتاب العين**، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: د. مهدي المخزومي/ د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د. ط، د. ت.

٢٤٣ـ **كتاب القراءة خلف الإمام**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ت: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٤٤ـ **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، محمد بن حيان بن أحمد بن أبي حاتم التميمي البستي، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط: ١، ١٣٩٦هـ.

٢٤٥ـ **الكتاب المصنَّف في الأحاديث والآثار**، أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤٠٩هـ.

٢٤٦ـ **كتاب المواقف**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.

٢٤٧ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**، محمد أعلى بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٤٨ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٤٩ ـ **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، حافظ الدين النسفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

٢٥٠ ـ **كشْفُ الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ت: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٤١٨هـ.

٢٥١ ـ **الكشفُ الحثيث عمن رُميَ بوضع الحديث**، أبو الوفا إبراهيم بن محمد بن سبط بن العجمي الحلبي الطرابلسي، ت: صبحي السامرائي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ.

٢٥٢ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٤١٣هـ.

٢٥٣ ـ **الكِفايـة في علم الرواية**، أبـو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، ت: أبو عبدالله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د. ط، د. ت.

٢٥٤ ـ **الكُلِّيات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)**، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ت: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، ١٤١٩هـ.

٢٥٥ ـ **كليات رسائل النور (اللمعات)**، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر، مصر، ط: ٢، ١٤١٣هـ.

٢٥٦ ـ **كنز الوصول الى معرفة الأصول، (أصول البزدوي)**، علي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د. ط، د. ت.

٢٥٧ ـ **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب**، جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي، ت: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط: ٢، ١٤١٤هـ.

٢٥٨ ـ **اللباب في تهذيب الأنساب**، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، دار صادر، بيروت، د. ط، ١٤٠٠هـ.

٢٥٩ ـ **اللُّبابُ في عِلَلِ البِنَاءِ والإعراب**، أبو البقاء العكبري محب الدين عبدالله بن الحسين ابن عبدالله، ت: تحقيق غازي طليمات، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٩٩٥م.

٢٦٠ ـ **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط: ١، د. ت.

٢٦١ ـ **لسان الميزان**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٦هـ.

٢٦٢ ـ **لمحات موجزة في مناهج المحدثين العامة**، د. نور الدين عتر، د. ط، د. ت.

٢٦٣ ـ **المؤتلف والمختلف (الأنساب المتفقة في الخط المتماثلة في النقط)**، محمد بن طاهر ابن علي بن القيسراني، ت: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١١هـ.

٢٦٤ ـ **مالك**، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د. ط، ١٤١٦هـ.

٢٦٥ ـ **المبسوط**، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٦٦ ـ **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بـ (ابن الأثير)، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، د. ط، ١٩٩٥م.

٢٦٧ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت، د. ط، ١٤٠٧هـ.

٢٦٨ ـ **محاسن الاصطلاح في تضمين ابن الصلاح**، سراج الدين عمر بن رسلان البُلقيني، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٠هـ.

٢٦٩ ـ **المحدِّثُ الفاصِلُ بين الراوي والواعي**، الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، ت: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٤هـ.

٢٧٠ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٣هـ.

٢٧١ ـ **المحْكَمُ والمحيط الأعظم**، أبـو الحسن علي بـن إسماعيل بـن سيده المرسي، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م.

٢٧٢ ـ **المحَلَّى**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ت: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٧٣ ـ **المحيط البرهاني لمسائل المبسوط والجامعين والسير والزيادات والنوادر والفتاوى والواقعات مدللة بدلائل المتقدمين رحمهم الله**، برهان الدين أبو المعالي محمود بن صدر الشريعة ابن مازه البخاري، اعتنى به: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة علوم القرآن، باكستان، د. ط، ١٤٢٤هـ.

٢٧٤ ـ **مختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د. ط، ١٤١٥هـ.

٢٧٥ ـ **مختصَرُ اختلافِ العلماء**، أبو بكر الرازي الجصَّاص، ت: د. عبدالله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ٢، ١٤١٧هـ.

٢٧٦ ـ **مختصَرُ خلافيات البيهقي**، أحمد بن فرج اللخمي الإشبيلي الشافعي، ت: د. ذياب عبد الكريم ذياب عقل، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط: ١، ١٤١٧هـ.

٢٧٧ ـ **المدخل إلى السنن الكبرى**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ت: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، د. ط، ١٤٠٤هـ.

٢٧٨ ـ **المدخل إلى كتـاب الإكليل**، أبـو عبدالله الحاكم، محمد بن عبدالله بن حمدويه، ت: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، الإسكندرية، د. ط، د. ت.

٢٧٩ ـ **المذهب الحنفي مراحله وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته**، أحمد ابن محمد نصير الدين النقيب، (وهو في الأصل رسالة نال بها الباحث درجة الماجستير في الفقه الإسلامي بكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض)، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤٢٢هـ.

٢٨٠ ـ **المراسيل**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٨هـ.

٢٨١ ـ **المراسيل**، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ت: شكر الله نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٣٩٧هـ.

٢٨٢ ـ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، علي بن سلطان محمد القاري، ت: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ.

٢٨٣ ـ **المستدرك على الصحيحين**، أبـو عبدالله الحاكم: محمد بن عبدالله النيسابوري، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١١هـ.

٢٨٤ ـ **المستصفى في علم الأصول**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٣هـ.

٢٨٥ ـ **مسند ابن الجعد، (الجعديات)** أبو الحسن علي بن الجعد بن عبيد الجوهري البغدادي، (جمع أبي القاسم البغوي)، ت: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر، بيروت، ط: ١، ١٤١٠هـ.

٢٨٦ ـ **مسند الإمام أبي حنيفة**، أبو نعيم أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني، ت: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط: ١، ١٤١٥هـ.

٢٨٧ ـ **مسند الشافعي**، أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٨٨ ـ **مسنـد الشاميين**، أبـو القاسم الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٢٨٩ ـ **مسنـد الشهاب**، أبـو عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٧هـ.

٢٩٠ ـ **المسند**، أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٩١ ـ **المسند**، أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، د. ط، د. ت.

٢٩٢ ـ **المسند**، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفراييني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٩٣ ـ **المسند**، أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن الدارمي، «وهو منشور باسم (سنن الدارمي)، وقد نبه العلامة عبدالله الجديع (في تحرير علوم الحديث: ٢/ ١١٣٨) على خطأ ذلك» ت: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ.

٢٩٤ ـ **المسند**، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

٢٩٥ ـ **المسند**، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه الحنظلي، ت: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط: ١، ١٤١٢هـ.

٢٩٦ ـ **المسَوَّدة في أصول الفقه**، عبد السلام، وعبد الحليم، وأحمد بن عبد الحليم آل تيمية، ت: محمد محيى الدين عبد الحميد، دارالمدني، القاهرة، د. ط، د. ت.

٢٩٧ ـ **مشيخة ابن شاذان الصغرى**، أبو علي الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد بن شاذان، ت: عصام موسى هادي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، السعودية، ط: ١، ١٤١٩هـ.

٢٩٨ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٢٩٩ ـ **المصنَّف**، أبو بكر عبد الرزاق بن همَّام الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٣هـ.

٣٠٠ ـ **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع (الموضوعات الصغرى)**، علي بن سلطان محمد الهروي القاري، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٣٩٨هـ.

٣٠١ ـ **المعتصر من المختصر من مُشكل الآثار**، أبو المحاسن يوسف بن موسى الحنفي، عالم الكتب/ مكتبة المتنبي/ مكتبة سعد الدين، بيروت/ القاهرة/ دمشق، د. ط، د. ت.

٣٠٢ ـ **المعجم الأوسط**، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د. ط، ١٤١٥هـ.

٣٠٣ ـ **المعجم الكبير**، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، ط: ٢، ١٤٠٤هـ.

٣٠٤ ـ **المعجَم الوسيط**، إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار، ت: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د. ط، د. ت.

٣٠٥ ـ **معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم**، أبو الحسن أحمد بن عبدالله بن صالح العجلي الكوفي، ت: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، السعودية، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

٣٠٦ ـ **معرفة الرجال**، لابن معين (رواية ابن محرز)، ت: محمد كامل القصار، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د. ط، ١٤٠٥هـ.

٣٠٧ـ **معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي**، أبو بكر أحمد ابن الحسين بن علي بن موسى أبو أحمد البيهقي، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٣٠٨ـ **معرفة القُرَّاء الكِبار على الطبقات والأعصار**، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ت: بشار عواد معروف، وشعيب الأرناؤوط، وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٤هـ.

٣٠٩ـ **معرفة أنواع عِلْم الحديث**، (وهو منشور باسم علوم الحديث)، ابن الصلاح: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، ت: د. نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط: ٣، ١٤٠٤هـ.

٣١٠ـ **المعرفة والتاريخ**، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٤١٩هـ.

٣١١ـ **المغْرِب في ترتيب المعْرِب**، المطرزي: أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرِّز، ت: محمود فاخوري، وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، سوريا، ط: ١، ١٩٧٩م.

٣١٢ـ **المغني عن الحفظ والكتاب**، أبو حفص عمر بن بدر بن سعيد الموصلي الوراني، الدار الحسينية للكتاب، ١٤١٤هـ.

٣١٣ـ **المغني في أصول الفقه**، جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي، ت: د. محمد مظهَر بقا، نشر: جامعة أم القرى، ط: ٢، ١٤٢٢هـ.

٣١٤ـ **المغني في الضعفاء**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: د. نور الدين عتر، د. ط، د. ت.

٣١٥ـ **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط: ٣، ١٣٩٩هـ.

٣١٦ـ **المفردات في غريب القرآن**، أبو القاسم الحسين بن محمد، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

٣١٧ـ **مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط: ٢، ١٤٢٠هـ.

٣١٨ ـ **المقتَضَب**، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، ت: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، د. ط، د. ت.

٣١٩ ـ **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم، بيروت، ط: ٥، ١٩٨٤م.

٣٢٠ ـ **مقدمة في أصول الحديث**، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدِّهلَوي، ت: سلمان الحسيني الندوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ٢، ١٤٠٦هـ.

٣٢١ ـ **المقْنِع في علوم الحديث**، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، ت: عبدالله ابن يوسف الجديع، دار فواز للنشر، السعودية، ط: ١، ١٤١٣هـ.

٣٢٢ ـ **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ١٤٠٤هـ.

٣٢٣ ـ **مناقب الإمـام أحمد بن حنبل**، عبد الرحمن بـن علي بن محمد بـن الجوزي، ت: عبدالله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ٢، ١٤٠٩هـ.

٣٢٤ ـ **مناهج المحدثين العامة والخاصة (الصناعة الحديثية)**، د. علي نايف البقاعي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٤هـ.

٣٢٥ ـ **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٢، ١٣٩٢هـ.

٣٢٦ ـ **منهج الإمام أحمد في التعليل وأثره في الجرح والتعديل**، من خلال كتابه العلل ومعرفة الرجال، د. أبو بكر بن الطيِّب كافي، (أطروحة دكتوراه)، دار ابن حزم، بيروت، ط: ١، ١٤٢٦هـ.

٣٢٧ ـ **منهج النقد في علوم الحديث**، د. نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط: ٣، ١٩٩٧م.

٣٢٨ ـ **المنهـل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي**، محمد بن إبراهيم بن جماعة، ت: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، ط: ٢، ١٤٠٦هـ.

٣٢٩ ـ **الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي**، سعد بن حمدان اللحياني، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ط: ١، ١٤١٧هـ.

٣٣٠ - **الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها**، د. مزة بن عبدالله المليباري، دار ابن حزم، بيروت، ط: ٢، ١٤٢٢هـ.

٣٣١ - **الموجز في علوم الحديث**، د. نصر سلمان، مطابع دار البعث، قسنطينة، د. ط، ١٤١٨هـ.

٣٣٢ - **موسوعة أقوال الإمام أحمد في رجال الحديث وعلله**، جمع وترتيب: السيد أبو المعاطي النوري وآخرون، عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.

٣٣٣ - **موسوعة علوم الحديث الشريف**، بإشراف: د. محمود زقزوق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٤هـ.

٣٣٤ - **الموضوعات**، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي، ت: توفيق حمدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ.

٣٣٥ - **الموطأ**، أبو عبدالله مالك بن أنس الأصبحي، (رواية يحيى بن يحيى الليثي)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، د. ط، د. ت.

٣٣٦ - **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط: ٤، ١٤٢٠هـ.

٣٣٧ - **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، ت: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٩٥م.

٣٣٨ - **نزهة الحفاظ**، أبو موسى محمد بن عمر الأصبهاني المديني، ت: عبد الرضى محمد عبد المحسن، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

٣٣٩ - **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: د. نور الدين عتر، مطبعة الصباح، ط: ٣، ١٤٢١هـ.

٣٤٠ - **نصب الراية لأحاديث الهداية**، أبو محمد عبدالله بن يوسف الزيلعي الحنفي، ت: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، د. ط، ١٣٥٧هـ.

٣٤١ - **نصيحةُ أهلِ الحديث**، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، ت: عبد الكريم أحمد الوريكات، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط: ١، ١٤٠٨هـ.

٣٤٢ - **نظرات جديدة في علوم الحديث**، د. حمزة عبدالله المليباري، دار ابن حزم، بيروت، ط: ٢، ١٤٢٣هـ.

٣٤٣ ـ **نظرية نقد الرجال ومكانتها في ضوء البحث العلمي**، د. عماد الدين الرشيد، دار الشهاب، ط: ١، ١٤٢٠هـ.

٣٤٤ ـ **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، أبو عبدالله محمد بن جعفر الكتاني، ت: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر، د. ط، د. ت.

٣٤٥ ـ **النكت على كتاب ابن الصلاح**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: د. ربيع بن هادي عمر، دار الراية، الرياض، ط: ٤، ١٤١٧هـ.

٣٤٦ ـ **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، بدر الدين أبو عبدالله محمد بن جمال الدين عبدالله ابن بهادر، ت: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف، الرياض، ط: ١، ١٤١٩هـ.

٣٤٧ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، ت: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، ١٣٩٩هـ.

٣٤٨ ـ **هدي الساري، (مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري)**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ١٣٧٩هـ.

٣٤٩ ـ **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، د. ط، د. ت.

٣٥٠ ـ **الوجيز في علوم الحديث ونصوصه**، د. محمد عجاج الخطيب، المطبعة الجديدة، دمشق، د. ط، ١٤٠٢هـ.

٣٥١ ـ **وفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خَلِّكان، ت: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، د. ط، د. ت.

٣٥٢ ـ **اليواقيت والدُّرَر في شرح نُخبَةِ ابنِ حجر**، عبد الرؤوف المناوي، ت: المرتضي الزين أحمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٩٩٩م.

فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة
* **المقدمة**	١١
أسباب اختيار البحث	١٢
مشكلة البحث، وتساؤلاته	١٣
أهمية البحث	١٤
أهداف البحث	١٥
مجال البحث وحدوده	١٥
الجديد الذي يقدمه البحث	١٦
صعوبات البحث	١٧
منهج البحث	١٨
منهج الكتابة	١٩
الدراسات السابقة	٢٢
خطة البحث	٢٤
* **الفصل التمهيدي: المفاهيم التأسيسية**	٢٩
المبحث الأول: مفهوم المصطلحات التي وردت في عنوان البحث	٣١
أولاً: الموازَنَة	٣١
ثانياً: الحنفية	٣٦
ثالثاً: المحدثون	٤٢

الموضـــوع	الصفحة
رابعاً: المنهج	٤٦
١ ـ نشوءُ المنهج	٥٠
٢ ـ تطور المنهج ووصوله إلى مرحلة النضج	٥٢
٣ ـ وحدة المنهج في قبول الأحاديث وردها	٥٤
٤ ـ دور المتأخرين بالنسبة لهذا المنهج	٥٦
خامساً: مفهوم الحديث وما يرتبط به من مصطلحات	٥٩
أولاً: الحديث	٥٩
ثانياً: السنة	٦٧
ثالثاً: الأثر	٧٣
رابعاً: الخبر	٧٦
سادساً: القبول والرد	٧٧
أولاً: القبول	٧٧
ثانياً: الردُّ	٨١
المبحث الثاني: النظر الفقهي والنظر الحديثي	٨٦
المطلب الأول: مفهوم النظر الفقهي والنظر الحديثي	٨٦
المطلب الثاني: التكامل بين النظر الفقهي والنظر الحديثي	٨٩
المطلب الثالث: مسوغات الموازنة بين النظر الفقهي والنظر الحديثي	٩٣
المبحث الثالث: مدرسة أهل الرأي، ومدرسة أهل الحديث	٩٧
المطلب الأول: مفهوم مدرسة أهل الحديث، ومدرسة أهل الرأي	٩٧
أولاً: مفهوم مدرسة أهل الحديث	٩٧
ثانياً: مفهوم مدرسة أهل الرأي	٩٨
المطلب الثاني: نشوء مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي	١٠٤

الموضــوع	الصفحة
أولاً: عصر الصحابة	١٠٥
ثانياً: عصر التابعين	١٠٦
ثالثاً: عصر أتباع التابعين	١١٠
المطلب الثالث: الرأي والحديث في مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي	١١٣
أولاً: الرأي في المدرستين	١١٣
ثانياً: الحديث في المدرستين	١١٧
المطلب الرابع: أسباب الخلاف بين مدرسة أهل الحديث، ومدرسة أهل الرأي	١١٩
*** الفصل الأول: راوي الحديث**	١٢٩
تمهيد	١٢٩
أولاً: منازل الراوي المقبول	١٣٠
المرتبة الأولى: الطالب	١٣١
المرتبة الثانية: المسنِد	١٣١
المرتبة الثالثة: المحدث	١٣٢
المرتبة الرابعة: المفيد	١٣٢
المرتبة الخامسة: الحافظ	١٣٢
المرتبة السادسة: الحجة	١٣٣
المرتبة السابعة: الحاكم	١٣٣
المرتبة الثامنة: أمير المؤمنين في الحديث	١٣٤
ثانياً: الصفات التي ينبغي توافرها في الراوي حتى يكون مقبولاً	١٣٦
المبحث الأول: عدالة الراوي	١٣٧
المطلب الأول: مفهوم العدالة	١٣٧
أولاً: مفهوم العدالة عند المحدثين	١٣٨

الموضـــوع	الصفحة
ثانياً: مفهوم العدالة عند الحنفية	١٤٥
المطلب الثاني: درجات العدالة	١٤٧
المطلب الثالث: لوازم العدالة	١٥٠
أولاً: الأهلية	١٥١
ثانياً: الإسلام	١٥٣
ثالثاً: السلامة من الفسق	١٥٧
الصورة الأولى: الفسق بسبب ارتكاب كبيرة غير الكذب	١٥٨
الصورة الثانية: الفسق بسبب الكذب	١٥٩
الصورة الثالثة: الفسق بسبب الإسراف في اتباع الهوى	١٦٥
رابعاً: البعد عن خوارم المروءة	١٧٩
المطلب الرابع: طرق معرفة عدالة الراوي	١٨٢
الطريق الأولى: تعديل الله سبحانه وتعالى للراوي	١٨٢
الطريق الثانية: شهرة الراوي بالعدالة	١٨٥
الطريقة الثالثة: التزكية من قبل المحدثين لغير الصحابة ولغير الأئمة المشهورين بالعداله	١٨٦
المطلب الخامس: جهالة الراوي	١٨٧
أولاً: المجهول عند المحدثين	١٨٨
المسألة الأولى: أسباب الجهالة	١٨٨
المسألة الثانية: أقسام الجهالة	١٩٠
المسألة الثالثة: حكم رواية المجهول	١٩٥
ثانياً: المجهول عند الحنفية	١٩٨
المسألة الأولى: مفهوم المجهول عند الحنفية	١٩٨

الموضـــوع	الصفحة
المسألة الثانية: حكمُ رواية المجهول عند الحنفية	١٩٩
المبحث الثاني: ضبط الراوي	٢٠٣
المطلب الأول: مفهوم الضبط	٢٠٤
أولاً: مفهوم الضبط عند المحدِّثين	٢٠٤
ثانياً: مفهوم الضبط عند الحنفية	٢٠٥
المطلب الثاني: أقسام الضبط	٢٠٨
الأول: ضبط الصدر	٢٠٨
الثاني: ضبط الكتاب	٢٠٩
المطلب الثالث: درجات الضبط	٢١٢
أولاً: درجات الضبط عند المحدثين	٢١٣
الأولى: درجة من يُقبل ضبطُه	٢١٣
الثانية: درجة من يُعتبر بضبطه	٢١٥
الثالثة: درجة من يُرَدُّ ضبطُه	٢١٦
ثانياً: درجات الضبط عند الحنفية	٢١٧
المطلب الرابع: طرق معرفة الضبط	٢١٨
المبحث الثالث: جرح الراوي وتعديله	٢٢١
المطلب الأول: مفهوم الجرح والتعديل	٢٢٢
المطلب الثاني: مراتب الرواة في الجرح والتعديل	٢٢٤
المطلب الثالث: العدد المطلوب في الجرح والتعديل	٢٢٨
المطلب الرابع: تعارض الجرح والتعديل	٢٣١
***الفصل الثاني: سند الأحديث**	٢٣٧
أولاً: مصطلح (السند)، والمصطلحات التابعة له عند المحدثين	٢٣٨

الموضـــوع	الصفحة
السند اصطلاحاً	٢٣٨
الإسناد اصطلاحاً	٢٤٠
المُسنِد (بضم الميم وكسر النون)	٢٤١
المُسنَد (بضم الميم وفتح النون)	٢٤٢
المفهوم الأول للمسند	٢٤٣
المفهوم الثاني للمسند	٢٤٣
المفهوم الثالث للمسند	٢٤٤
ثانياً: مصطلح (السند)، والمصطلحات التابعة له عند الحنفية	٢٤٧
أولاً: السند	٢٤٨
ثانياً: الإسناد	٢٤٨
ثالثاً: المسند	٢٤٩
المبحث الأول: اتصال السند	٢٥٠
المطلب الأول: مفهوم الاتصال	٢٥١
أولاً: مفهوم الاتصال عند المحدثين	٢٥١
ثانياً: مفهوم الاتصال عند الحنفية	٢٥٣
المطلب الثاني: مراتب اتصال السند	٢٥٥
القسم الأول: المشافهة بالحديث	٢٥٦
السماع	٢٥٦
العَرْض	٢٥٧
القسم الثاني: الإجازة	٢٦٤
أولاً: الإجازة المفردة	٢٦٥
ثانياً: المناولة	٢٦٦

الموضـــوع	الصفحة
الإجازة المفردة والمناولة عند الحنفية	٢٦٩
ثالثاً: المكاتبة	٢٧٢
الرسالة عند الحنفية	٢٧٥
رابعاً: الإعلام	٢٧٦
القسم الثالث: الوجادة	٢٧٧
أولاً: الوصية	٢٧٧
ثانياً: الشِّراء	٢٧٩
ثالثاً: الإرث	٢٧٩
المبحث الثاني: انقطاع السند	٢٨١
المطلب الأول: مفهوم الانقطاع	٢٨١
المطلب الثاني: أقسام الانقطاع	٢٨٢
القسم الأول: الانقطاع الظاهر	٢٨٣
أولاً: الانقطاع الظاهر عند المحدثين	٢٨٤
أولاً: المعلق	٢٨٥
ثانياً: المعضل	٢٩٠
ثالثاً: المنقطع	٢٩٥
رابعاً: المرسل	٣٠٠
ثانياً: الانقطاع الظاهر عند الحنفية	٣٠٧
أولاً: مرسَلُ القرْنِ الأوَّلِ؛ أي: مرسَلُ الصَّحَابيِّ	٣٠٨
ثانياً: مرسل القرن الثاني والثالث؛ أي: مرسلُ التابعين وأتباعِهم	٣١٠
ثالثاً: مرسل القرن الرابع وما بعده؛ أي مرسلُ أتباع أتباعِ التابعين	٣١٥
القسم الثاني: الانقطاع الخفي	٣١٦

الموضـــوع	الصفحة
أولاً: الانقطاع الخفي عند المحدثين	٣١٦
أولاً: التدليس	٣١٨
ثانياً: الإرسال الخفي	٣٢٧
حكم التدليس والإرسال الخفي	٣٣١
أولاً: حكم التدليس	٣٣١
ثانياً: حكم الإرسال الخفي	٣٣٦
ثانياً: الانقطاع الخفي عند الحنفية	٣٣٧
المبحث الثالث: إعلال السند	٣٤٠
المطلب الأول: مفهوم العلة في السند	٣٤٣
أولاً: مفهوم العلة لغة	٣٤٣
ثانياً: مفهوم العلة اصطلاحاً	٣٤٤
أولاً: مفهوم العلة في اصطلاح المحدثين	٣٤٤
المفهوم العام للعلة	٣٤٤
المفهوم الخاص للعلة	٣٤٥
ثانياً: مفهوم العلة في اصطلاح الحنفية	٣٥٠
المطلب الثاني: صور إعلال سند الحديث	٣٥٤
القسم الأول: العلل التي يكون منشؤها الخطأ أو الوهم	٣٥٤
الحالة الأولى: ما ظهر فيها للناقدِ وجهُ الخطأ	٣٥٥
أولاً: القلب	٣٥٦
ثانياً: التحريف أو التصحيف	٣٥٧
ثالثاً: الزيادة في السند	٣٥٨
الحالة الثانية: ما لم يظهر فيها للناقد وجهُ الخطأ	٣٦٠

الموضـــوع	الصفحة
القسم الثاني: العلل التي لا يكون منشؤها الخطأ والوهم	٣٦٢
أولاً: التدليس	٣٦٢
ثانياً: الإرسال الخفي	٣٦٣
المبحث الرابع: تفرد السند وتعدده	٣٦٨
المطلب الأول: أقسام الحديث من حيث عدد رواة السند	٣٧٠
الفقرة الأولى: تقسيم المحدثين	٣٧٠
القسم الأول: الحديث الآحاد	٣٧٠
أولاً: الحديث الفرد	٣٧١
الأول: الفردُ المطلق	٣٧١
الثاني: الفردُ النِّسبيُّ	٣٧٢
ثانياً: الحديث العزيز	٣٨٢
ثالثاً: الحديث المشهور	٣٨٨
أولاً: المشهور عند الحافظ بن منده	٣٨٨
ثانياً: المشهور عند الحافظ بن حجر ومن تبعه	٣٩٠
القسم الثاني: الحديث المتواتر	٣٩٢
الفقرة الثانية: تقسيم الحنفية	٣٩٧
الأول: الآحاد	٣٩٧
الثاني: المشهور	٣٩٨
الثالث: المتواتر	٤٠١
المطلب الثاني: مراتب العلم المستفاد من تفرد الأسانيد وتعددها	٤٠٣
المرتبة الأولى: العلم اليقيني	٤٠٣

الموضـــوع	الصفحة
المرتبة الثانية: علمُ غلبة الظن	٤٠٥
أولاً: منهج المحدثين	٤٠٦
القسم الأول: حديث الآحاد الذي احتفت به القرائن	٤٠٧
القسم الثاني: حديث الآحاد الذي خلا عن القرائن المحتفة	٤١٠
ثانياً: منهج الحنفية	٤١٢
المطلب الثالث: الترجيح بين الروايات بتعدد الأسانيد	٤١٥
*** الفصل الثالث: متن الحديث**	٤٢٣
المبحث الأول: أنواع متن الحديث	٤٢٥
المطلب الأول: أنواع متن الحديث من حيث إضافتُه	٤٢٥
أولاً: المرفوع	٤٢٦
ثانياً: الموقوف	٤٣٥
ثالثاً: المقطوع	٤٣٧
المطلب الثاني: أنواع متن الحديث من حيث موضوعُه	٤٣٨
أولاً: القول	٤٣٩
ثانياً: الفعل	٤٤٠
ثالثاً: التقرير	٤٤١
رابعاً: الصفة	٤٤٢
المبحث الثاني: رواية متن الحديث بالمعنى	٤٤٤
المطلب الأول: مفهومُ روايةِ متنِ الحديثِ بالمعنى، ومجالُها	٤٤٥
أولاً: مفهوم الرواية بالمعنى	٤٤٥

الموضوع	الصفحة
ثانياً: مجال الروية بالمعنى	٤٤٦
المطلب الثاني: حكم رواية متن الحديث بالمعنى	٤٤٩
المذهب الأول: مذهب القائلين بجواز الرواية بالمعنى	٤٥٢
المذهب الثاني: مذهب المانعين من جواز الرواية بالمعنى	٤٥٥
المبحث الثالث: إعلال متن الحديث	٤٦١
المطلب الأول: الإعلال بالتفرد	٤٦٣
أولاً: التفرد بأصل متن الحديث	٤٦٤
ثانياً: التفرد بزيادة جزء في متن الحديث	٤٧٦
المطلب الثاني: الإعلال بالمخالفة	٤٨٦
أولاً: إعلال متن الحديث بمخالفة القرآن	٤٨٨
ثانياً: إعلال متن الحديث بمخالفة المعروف من السنن النبوية	٤٩٣
ثالثاً: إعلال متن الحديث بمخالفته القياس	٥٠٠
رابعاً: إعلال متن الحديث بمخالفته عملَ أو فتوى الراوي الذي رواه	٥٠٩
المبحث الرابع: تقوية متن الحديث	٥١٣
المطلب الأول: تقوية المتن بالمتابعات والشواهد	٥١٤
المطلب الثاني: تقوية متن الحديث بموافقته ظاهرَ القرآن	٥٢٠
المطلب الثالث: تقوية المتن بتلقي الأمة له بالقبول وعملها به	٥٢٣
المطلب الرابع: تقوية المتن باستدلال العالم أو المجتهد به	٥٢٥
*** الخاتمة ونتائج البحث**	٥٢٩

الموضـــوع	الصفحة
* الفهارس العامة	٥٣١
١ ـ فهرس الآيات القرآنية	٥٣٣
٢ ـ فهرس الأحاديث والآثار	٥٣٥
٣ ـ فهرس الأشعار	٥٤٣
٤ ـ فهرس المصطلحات	٥٤٥
٥ ـ فهرس المصادر والمراجع	٥٥١
٦ ـ فهرس الموضوعات	٥٨١

❒ ❒ ❒

مشروع

١٠٠

رسالة جامعية سورية

من إصدارات

دار النوادر

بإشراف صاحبها ومديرها العام

نور الدين طالب

www.daralnawader.com

دار النوادر

عرض مشروع
١٠٠
رسالة جامعية سورية

أولاً ـ التعريفُ بالمشروع:

في خطوةٍ هي الأولى من نوعها تُقدِّمُ دارُ النوادرِ لكلِّ المهتمين بالعلومِ الإنسانيةِ أوَّلَ مشروعٍ علميٍّ أكاديميٍّ لنشرِ الرسائلِ والأُطروحاتِ الجامعيةِ الخاصةِ بالجمهوريةِ العربيةِ السوريةِ؛ لتعملَ على إظهارِ هذهِ الرسائلِ والأُطروحاتِ في عالمِ المطبوعاتِ، حتى لا تبقى حبيسةَ أدراجِ وَرُفوفِ المكتباتِ، ولتَتَقدَّمَ خطوةً إلى الأمامِ لتحثَّ القِطاعَ الحُكوميَّ في سائرِ البلادِ العربيةِ على تَبنِّي مثلِ هذا المشروعِ الرائدِ بعد أن نهضَتْ به بعضُ دورِ النشرِ في القِطاعِ الخاصِّ، وذلك في إطارِ إخراجٍ مميَّزٍ، وطباعةٍ راقيةٍ، وأمانةٍ علميةٍ، واختيارٍ يحمِلُ أهمَّ معاييرِ دِقَّةِ البحثِ العلميِّ في المَجَالِ الإنسانيِّ.

وعليـه:

فقد تمَّ لدى دار النوادرِ اعتمادُ نشر «١٠٠ رسالة جامعية سورية» خلالَ خمسِ سنواتٍ، تبدأُ بعام١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، وتنتهي بعام ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م، بمعدل (٢٠) رسالةً كلَّ سنةٍ، إن شاءَ اللهُ تعالى.

* * *

ثانياً ـ أهدافُ المشروع:

رسمتْ دارُ النوادر أهدافَ هذا المشروعِ الرائدِ بالأمورِ التاليةِ:

١ ـ إظهارُ الإطارِ العلميِّ والثقافيِّ للجمهوريةِ العربيةِ السوريةِ، بسائرِ جامعاتِها الحكوميةِ والخاصةِ، وإبرازُ الدَّورِ المشرقِ لأبحاثِها وبَاحِثيها في تطويرِ العلومِ الإنسانيةِ.

٢ ـ المحافظةُ على الثروةِ العلميةِ المكنوزةِ في هذهِ الرسائلِ والأُطروحاتِ من الضياعِ، أو السرقةِ العلميةِ؛ إذِ الكتابُ لا يُحفَظُ إلا بطباعَتِهِ، وإخراجِهِ للكُتَّابِ والبَاحثينَ.

٣ ـ سهولةُ التعرُّفِ على الموضوعاتِ التي كُتِبَ فيها بَحثٌ علميٌّ موثَّقٌ، من خلالِ نشرِها في البلادِ العربيةِ والأجنبيةِ.

٤ ـ فتحُ الآفاقِ والصِّلاتِ العلميةِ مع كافةِ الباحثينَ السُّوريينَ، وإظهارُ مكانةِ حاملِ درجةِ الدكتوراه أو الماجستير كشخصيةٍ علميةٍ مستمرةٍ في عطائِها وتحصيلِها العلميِّ، وفي إثرائِها المكتبةَ بسائرِ المؤلفاتِ والأبحاثِ.

* * *

ثالثاً ـ شروط قبول الرسالة في المشروع:

اشترطت دار النوادر جملةً من الشروطِ حتى تُقبلَ نشر الرسالةِ ضمن هذا المشروعِ:

١ ـ أن يكونَ الباحثُ المتقدمُ بالرسالةِ سوريَّ الجنسيةِ.

٢ ـ أن تكونَ الرسالةُ مقدَّمَةً في جامعةٍ تمَّ الاعترافُ بها مَحلياً أو دُولياً.

٣ ـ ألاَّ تكونَ الرسالةُ مطبوعةً سابقاً في إطارِ النشرِ المعْروفِ.

٤ ـ ألاَّ تتضمنَ الرسالةُ مساساً بالجانبِ الطائفيِّ، أو العقيديِّ، أو السياسيِّ العام.

٥ ـ أن تُعرضَ الرسالةُ على لجنةِ تحكيمٍ خاصةٍ تعينها دار النوادر، مكونةٍ من ثلاثةِ محكَّمينَ أكادميينَ يجري تعيينهم من قبل المدير العام للدار، لإبدائِهم الموافقةَ على نشرِ الرسالةِ من خلالِ الشروطِ التاليةِ:

أ ـ التطابقُ بين عنوان الرسالة ومضمونِها.

ب ـ سلامةُ اللغةِ والأسلوبِ وعلاماتِ الترقيم.

ج ـ اتِّباعُ المنهجِ العلميِّ في كتابةِ الرسالةِ، من حيثُ التوثيقُ، والتقسيمُ إلى أبوابٍ أو فصولٍ ومباحثَ ومطالبَ.

د ـ خلوُّ الرسالةِ من الحَشو والتطويلِ الذي لا فائدة منه.

هـ ـ سلامةُ الرسالة من السَّرقَةِ العلميةِ.

و ـ ألاَّ يكونَ عنوانُ الرسالة أو مضمونُها متكرراً في رسائلَ علميةٍ مطبوعةٍ.

ز ـ بروزُ التحقيقِ العلميِّ في كافة المسائل المبحوثةِ في الرسالةِ.

ح ـ ألاَّ تكونَ الرسالةُ في مسألةٍ فرعيةٍ، أو علمٍ خاصٍّ جداً لا يستفيدُ منه إلا النـزرُ اليسيرُ من الباحثينَ.

٦ ـ يحقُّ للدار أن تعيد صَفَّ الكتاب على النحو الذي تراه مناسباً.

٧ ـ تمنحُ دار النوادر الباحثَ مكافأةً ماليةً مُتَّفَقاً عليها مع الباحث، مقابلَ تنازله عن حقوق النشر للدار لمدة خمس سنوات، كما تُعطي دار النوادر الباحثَ (٢٥) نسخةً مجانيةً من كتابِهِ.

هذا، وإن دار النوادر تسأل الله أن يُؤتيَ هذا المشروعُ العلميُّ ثمرتَهُ، وأن يستمرَّ في عطائِهِ، إنه خير مسؤول، وأكرم مرجُوّ. والله الموفّق.

وكتبه

د. يوسف طالب
المشرف العام على المشروع
لدى دار النوادر

نور الدين طالب
المدير العام لدار النوادر